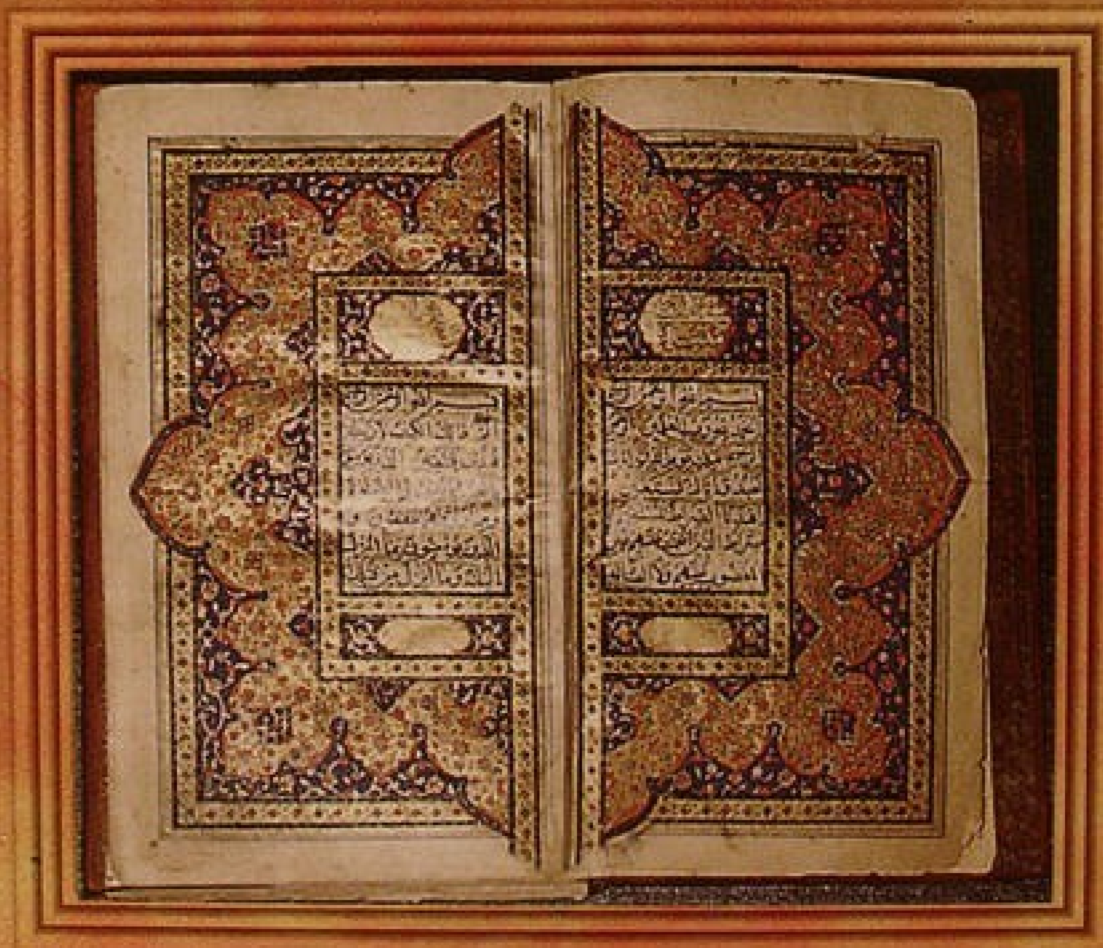
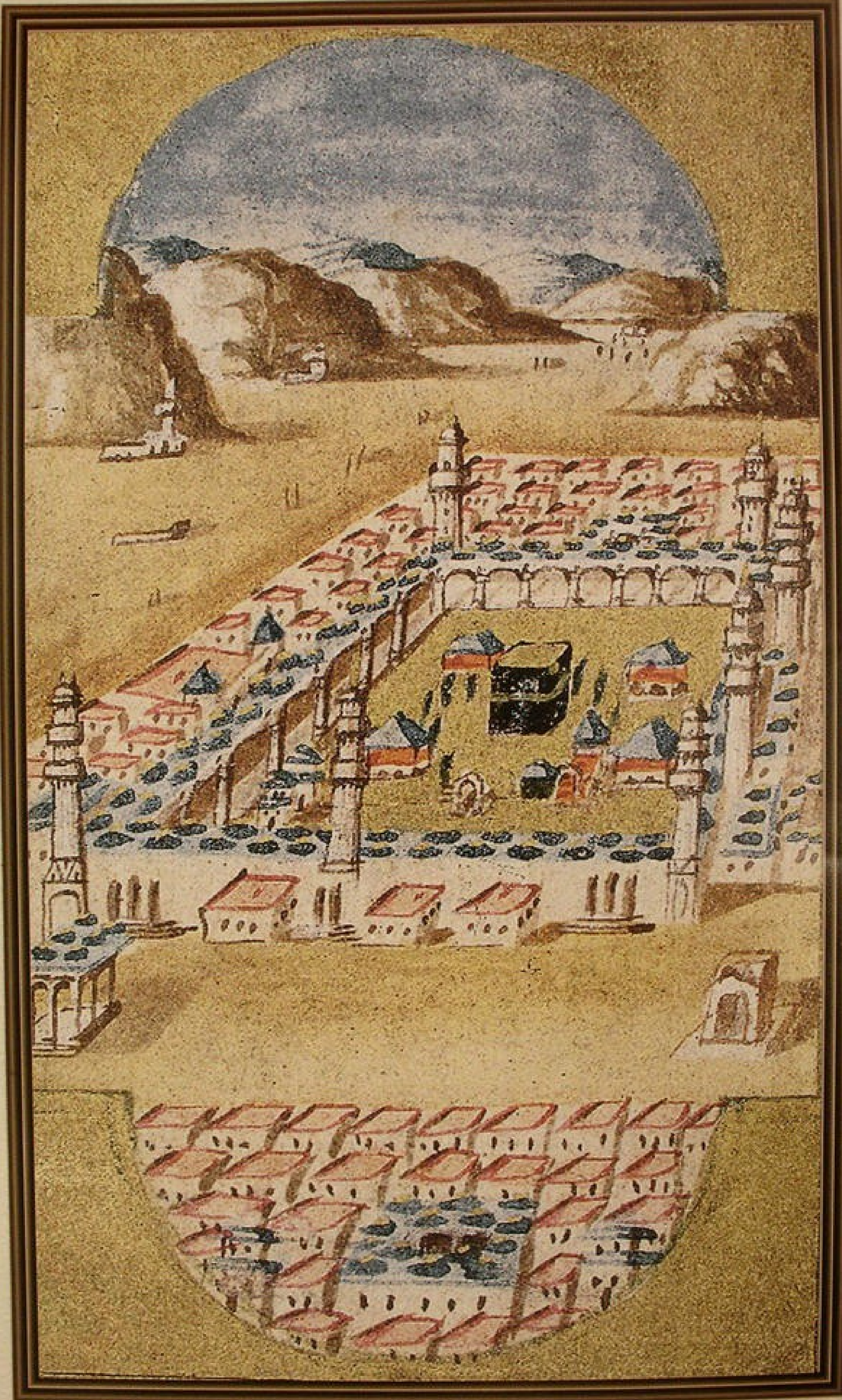
آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة الخامسة - العددان العشرون والحادي والعشرون - ذو الحجة ١٤١٨ هـ - ابريل (نيسان) ١٩٩٨م



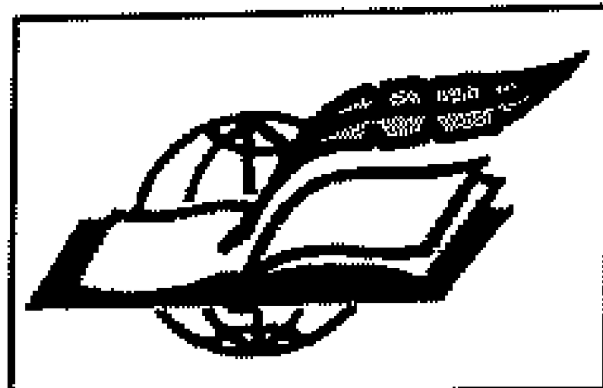


صورة قديمة للحرم المكي

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

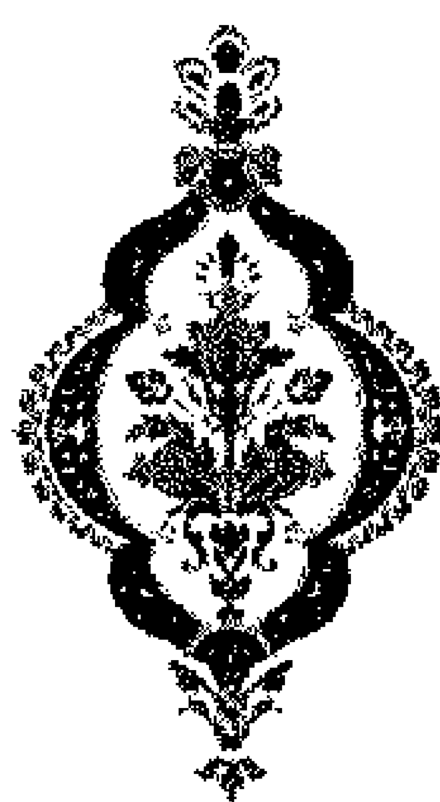


دبي – ص. ب: ٥٥١٥٦
هاتف: ٦٢٤٩٩٩ – ٤ – ٩٧١
فاكس: ٦٩٦٩٥٠ – ٤ – ٩٧١
تلكس: ٤١٦٨٧ ARAB EM
دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة الخامسة - العددان العشرون والحادي والعشرون - ذو الحجة ١٤١٨هـ - ابريل (نيسان) ١٩٩٨م

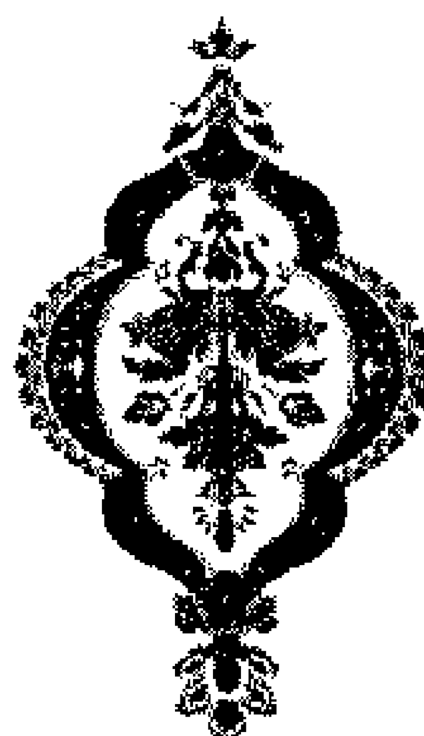
الغلاف





الغلاف الأول

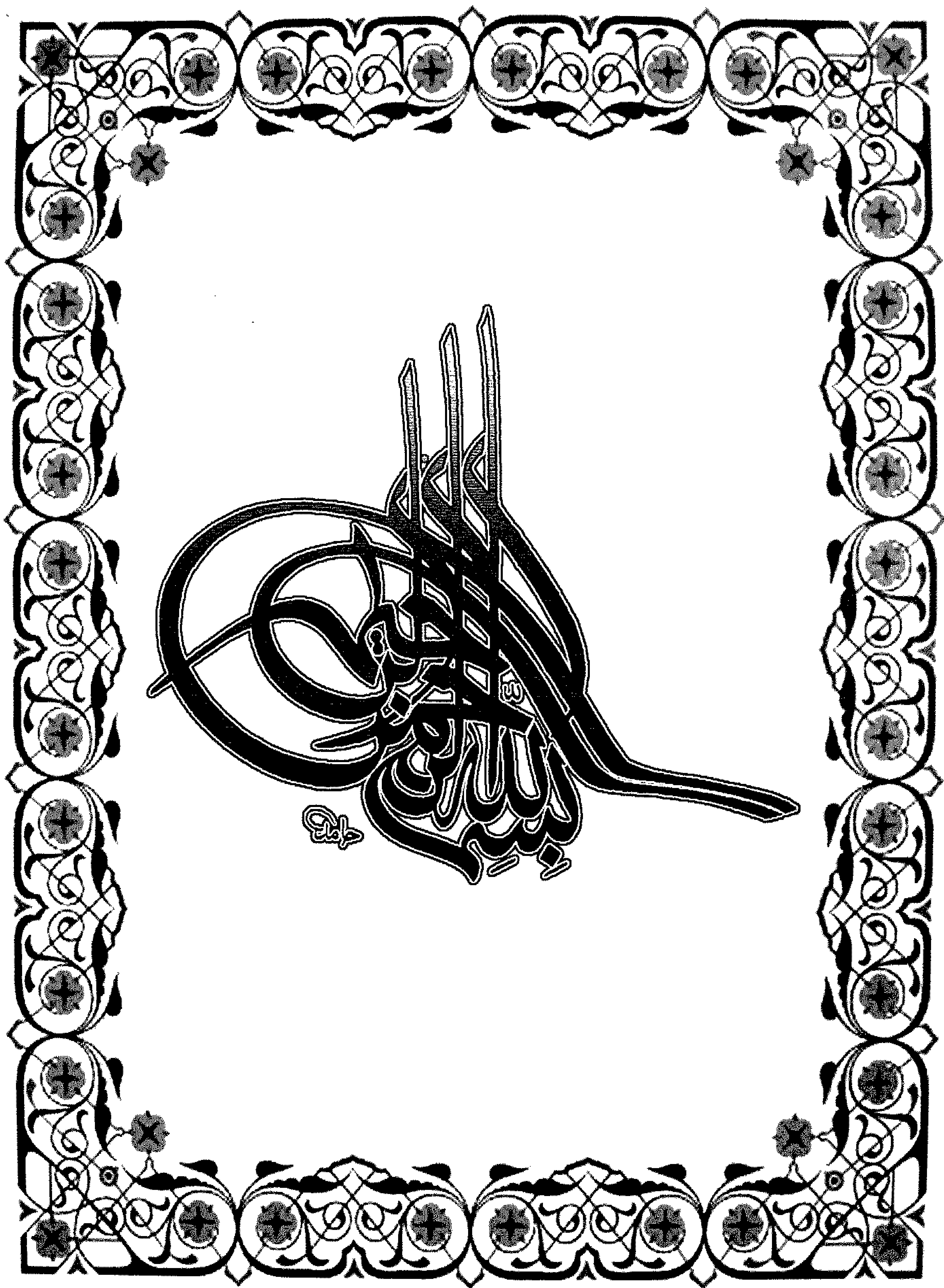
مصحف هندي
نسخة مذهبة
ملونة كتبت في
القرن الثاني
عشر الهجري



الاشتراك السنوي

	داخل الإمارات	خارج الإمارات
- المؤسسات	١٠٠ درهم	١٣٠ درهم
- الأفراد	٦٠ درهماً	٧٥ درهماً
- الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

الفهرس



التعامل مع التراث

إن كلمة التراث في اللغة ترجع إلى الفعل (ورث)، والتاء فيه مبدلة من الواو، ومعناه ببساطة : كل ما خلفه الرجل لورثته من مال ومتاع.

إلا أننا إذا نظرنا للتراث بصفته مصطلحًا لقضيةٍ فكرية، فإننا نجد اختلافًا بيّناً بين المفكرين في تحديد ماهيته وبيان مفهومه.

ومَرَدُّ هذا الخلاف إلى المنطلقات الأيديولوجية، والمرجعية الفكرية التي تتحكم في كلّ شخص.

ومهما يكن الخلاف، فإن التراث في النهاية ما هو إلا ما تركه الآباء والأجداد من عقيدةٍ، وثقافة، وآداب، وفنون، وقيم، وأخلاق، وجميع الأشياء المادية والمعنوية.

ويمكن تقسيم هذا التراث في الجملة إلى ثلاثة أقسام:

١ - مروي مسموع.

٢ - عملي ممارس.

٣ - مدوَّن مكتوب (المخطوطات).

وأصحّ هذه الأقسام طريقًا في النقل، وأدقها وصفًا في الحكاية، وأصدقها حديثًا في الرواية، وأقومها قولاً في الدراية، الأخير منها.

لأن التراث المسموع والمُمارس عمليًا غالبًا ما يكون عرضةً للتحريف والتزييف والزيادة والنقصان والتغيير تحت ضغط عواملَ كثيرة ومتنوعة؛ لذلك يندر أن نجد في تقاليد أيّ أمة وعاداتها ما سَلِمَ من التحريف والتبديل، كما يعسر علينا أن نجد في مروياتها من القصص والحكايات ما لم تطله يد التلفيق والتصحيف.

ويقسّم بعض المفكرين التراث إلى قسمين :

تراثٌ علميٌّ : يقصد به المخطوط على وجه الخصوص، بِغضّ النظر عمّا دُوّن فيه من علومٍ وفنون مختلفة.

وتراثٌ شعبيٌّ : يُقصد به العادات والتقاليد التي يتعاطاها الناس في حياتهم

اليومية، والمرويات من القصص والحكايات والخرافات، التي يزينون بها الأحاديثَ في مجالسهم.

أما بالنسبة للمتعاملين مع التراث، فهم فريقان:

١ - مستشرقون: وهؤلاء ينطلقون في تعاملهم مع التراث العربي والإسلامي من منطلقاتٍ متقلبة بين الجحود والإنصاف وقليل ما هم المنصفون علميًا في تقييمه للتراث العربي الإسلامي.

٢ - عربٌ ومسلمون: وهؤلاء يتوزعون على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أصحابه ضرورة التمسك بالقديم، والتزام الأصالة، وعدم فتح الباب لأي واردٍ كان باسم المعاصرة والتجديد؛ لأنهم يرون في قبول ما يفيد ذريعة لاعتناق مالا يفيد، وفي الأخذ بالتجديد جرأة على الأصالة والتقاليد.

الاتجاه الثاني: يرى أصحابه أن سرّ تأخر العرب والمسلمين يكمن في تمسكهم بالماضي، وتشبثهم بأمجادٍ قد خلت، وذهب عصرها، وطلبهم العلوم من أوراقٍ بالية يسمونها كنوزًا. والطريق الأسلم في نظرهم خلع لباس الأصالة والإقبال على المعاصرة دون أيّ تحفّظ، ولا مانع من أن يحتفظ الناس ببعض الطقوس الدينية والعادات الاجتماعية، يتعاطونها في المواسم والأعياد، ومخطوطاتٍ يزينون بها المتاحف وأرفف المكتبات العامة.

وما هذا الاتجاه إلا دعوة للانتحار دينيًا وحضاريًا وثقافيًا.

الاتجاه الثالث: أصحابه السواد الأعظم من الأمة؛ فقد سلكوا طريقًا وسطًا؛ فهم يرون أنه لا خير في تحضّر لا أصل له، ولا خير في مجدٍ اجتثّ من فوق الهوية، فلا قرارَ له.

وإنما الحكمة تقتضي أن نحافظ على أصالتنا، ونأخذ من المعاصرة ما يليقُ بنا، وأن نقتحم بفكرنا حضارة غيرنا حتى نُؤثّر ولا نتأثر، وأن يكون التراث نقطة انطلاقنا ومصدر قوتنا، ويكون التجديد غايتنا، ومقصد اجتهادنا.

وهو مذهب كل إنسان غيورٍ على تراثه وحضارته، عاملٍ بجدّ على أن تستعيد الأمة مكانتها، رائدةً للحضارة الإنسانية والفكر العالمي.

الدكتور

عز الدين بن زغيبة

أدب الترهيب في القرآن الكريم

بقلم الشيخ الدكتور
أحمد محمد علم الدين
كلية الإمام الأوزاعي
للدراسات الإسلامية

يصف الله سبحانه وتعالى نبيه الكريم في كثيرٍ من آيات القرآن المجيد بأنه بشيرٌ ونذير، وأنه بعثه كذلك. وإذا كانت البشارة بشارة بالإسلام وبالأجر، من جرّاء العمل الصالح الذي يقوم به المؤمن، فإن الإنذار إنما هو إنذارٌ مُوَجَّهٌ إلى أولئك الذين يأبَونَ الانصياع لدين الحقّ والهدى، ويرتكبون الإثم والعدوان ومعصية الرسول، إنه إنذارٌ بسوء العاقبة إن استمرّوا على كفرهم وطغيانهم.

وهكذا فإن الإسلام دين الله على سعته، يمكن تركيزه في هاتين الكلمتين الموحيتين الشديدتي العمق والدلالة: التبشير والإنذار. انطلاقاً من هذا الفهم للموضوع، اقتصرنا على جانب الترهيب والإنذار محاولين دراسة الناحية الإسلامية من الأمر كله بعنوان: «أدب الترهيب في القرآن الكريم».

في البعد اللغوي

يذكر الراغب الأصفهاني (- ٥٠٠هـ) في مفرداته ما يلي: «الرَّهبة والرَّهب: مخافة مع تحرّز واضطراب. قال: ﴿لأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً...﴾(١). وقال: «جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ»(٢). وقُرِىءَ: من الرُّهب؛ أي الفزع. قال مقاتل: «خرجتُ ألتمس تفسير الرَّهْب، فلقيتُ أعرابية وأنا آكُلُ، فقالت: يا عبدَ الله، تَصَدَّقْ عَلَيَّ! فَمَلأْتُ كَفِّي لأَدْفَعَ إليها، فقالت: ها هنا في رَهْبي أي كُمّي! والأوّل أصحّ.

قال: ﴿رَغَبًا وَرَهَبًا﴾(٣)، وقال: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾(٤)، وقوله: ﴿وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾(٥)، أي حَمَلُوهُمْ على أن يرهبوا، ﴿وإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾(٦)، أي خافون. والتَّرَهُّبُ: التَّعَبُّدُ، وهو استعمالُ الرَّهبةِ. والإرهابُ: فزعُ الإبلِ، وإنَّما هو من أَرْهَبْتُ. ومنه الرَّهْبُ من الإبل. وقالت العرب: «رَهَبُوتٌ خَيْرٌ مِنْ رَحَمُوتٍ»(٧).

ولا يتوسّع الزّمخشري توسّع الرّاغب في دراسة المادة، بل يقول بإيجاز: «رَهِبَ وَرَهِبْتُهُ، وفي قلبي منهُ رهبةٌ، ورَهَب ورَهَبُوتٌ، وهو رَجُلٌ مَرْهُوبٌ عَدُوُّهُ منهُ مَرْعُوبٌ، وَأَرْهَبْتُهُ

ورهَّبْتُه واسْتَرْهَبْتُهُ أزعجتُ نفسه بالإخافة. وتقول: «يَقْشَعِرُّ الإهَابُ إذا وَقَعَ مِنْهُ الإرْهَابُ»(٨).

ويتكرّر شيء من هذا في معجمات اللغة(٩). وعلى هذا فإنّ معنى «الرَّهْبُ والرَّهْبَةُ»: الفزع. بيدَ أنّ مادة (رهب) ليست هي المادة الوحيدة في القرآن التي تفيد معنى الفزع، بل هناك مواد أخرى، أهمّها كُلٌّ مِنْ: خاف(١٠)، خشيَ(١١)، اتّقى(١٢). وسنراعي هذا في مجال الدّراسة.

ويحاول كُلٌّ من الأزهري في «التهذيب»، والفيّومي في «المصباح المنير» أن يربطا بين مادة (رَهَبَ) وأصل معنى الرّهبانيّة أو الرّهبنة المسيحيّة، حيث يضيف الأزهري عبارة تجعل الأمر كلّه محل شكّ، وذلك عندما يقول: «والتَّرَهُبُ: التَّعَبُّدُ في صومعته»(١٣). إذًا ما صلة التعبّد لغويًا بالخوف من الله؟

في البعد القرآني

يرد جِذْر التّرهيب في القرآن الكريم في المواطن التالية:

١ - قال الله تعالى: ﴿يا بَنِي إسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوْفِ بِعَهْدِكُمْ وإيّايَ فَارْهَبُونِ﴾(١٤).

يتضح البعد القرآني في هذه الآية الكريمة من المعنى التّرهيبي المتمثل في شرح المفسّرين، قال أبو جعفر: ياوُلْد يعقوب بن إسحق بن إبراهيم خليل الرحمن، وكان يعقوب يدعى إسرائيل، بمعنى عبدالله وصفوته من خلقه، وإيل هو الله بالعبرانية، وإسرا هو العبد. وإنّما خاطب الله جلّ ثناؤه أحبار اليهود من بني إسرائيل الذين كانوا بين ظهراني مهاجر رسول الله صلّى الله عليه وسلم، فنسبهم جلّ ذكره إلى يعقوب، كما نسب ذريّة آدم إلى آدم فقال: ﴿يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾(١٥). وما أشبه ذلك؛ وإنما خصّهم بالخطاب في هذه الآية وما بعدها من الآيات التي ذكر فيها نعمه وما أنزل فيهم وفي غيرهم في أوّل سورة البقرة، أنّ الذي احتجَ به من الحجج، والآيات التي فيها أنباء أسلافهم وأخبار أوائلهم وقصص الأمور التي هم بعلمها مخصوصون دون غيرهم من سائر الأمم، ليس عند غيرهم من العلم بصحته وحقيقته مثل الذي لهم من العلم به إلاّ لمن اقتبس على ذلك منهم، فعرّفهم باطلاع محمد صلى الله عليه وسلم على علمها مع بعد قومه وعشيرته من معرفتها، وقلة مزاولة محمد صلى الله عليه وسلم دراسة الكتب التي فيها أنباء ذلك، لأنّ محمدًا صلى الله عليه وسلم لم يصل إلى علم ذلك إلاّ بوحي من الله وتنزيل منه ذلك إليه؛ لأنهم من علم صحّة ذلك بمحل ليس به من الأمم غيرهم، فلذلك خاطبهم جلّ ثناؤه بقوله: ﴿يَا بَني إسرائيل﴾(١٦).

قال ابن عباس وجمهورُ العلماء: «الخطاب لجميع بني إسرائيل في مدّة النّبيّ صلى الله عليه وسلّم»(١٧). وقال الإمام: «اختصّ بني إسرائيل بالخطاب اهتمامًا بهم؛ لأنهم أقدم الشعوب الحاملة للكتب السماوية، والمؤمنة بالأنبياء المعروفين، ولأنهم كانوا أشدّ النّاس على المؤمنين، ولأن في دخولهم في الإسلام من الحجّة على النّصارى وغيرهم أقوى ممّا في دخول النّصارى من الحجّة عليهم(١٨).

لهذا يقول الله تعالى آمرًا بني إسرائيل بالدّخول في الإسلام؛ ومتابعة محمد عليه من الله أفضل الصلاة والسّلام؛ ومهيّجًا لهم بذكر أبيهم إسرائيل، وهو نبيّ الله يعقوب عليه السّلام. وتقديره: يا بني العبد الصالح المطيع لله كونوا مثل أبيكم في متابعة الحق، كما تقول: يا ابن الكريم افعل كذا؛ يا ابن الشجاع بارز الأبطال؛ يا ابن العالم اطلب العلم، ونحو ذلك. والابن من البناء لأنه مبنى أبيه، ولذلك ينسب المصنوع إلى صانعه فيقال: أبو الحرب، وبنت الفكر، وقرىء إسرائل بحذف الياء، وإسرال بحذفهما، وإسراييل بقلب الهمزة ياء(١٩). ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ، إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾(٢٠). فإسرائيل هو يعقوب بدليل ما رواه أبو داود الطيالسي... عن عبدالله بن عبّاس قال: حضرت عصابة من اليهود نبيّ الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال لهم: (هل تعلمون أنّ إسرائيل يعقوب؟ قالوا: اللهم نعم، فقال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: «اللهم اشهد»)(٢١). وهو غير منصرف لوجود العلمية والعجمة(٢٢).

ومعنى قوله تعالى: ﴿اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم﴾: أي اشكروا نعمتي، وإنّما عبّر عنه بالذّكر: لأن من ذكر النّعمة فقد شكرها، ومن جحدها فقد كفرها. وقيل: الذّكر يكون بالقلب ويكون باللسان(٢٣). والذّكر في كلام العرب على أنحاء، وهذا منها ذكر القلب الذي هو ضد النّسيان(٢٤). وورد الذكر في القرآن الكريم على عشرين وجهًا(٢٥).

أمّا قوله تعالى في ذكر النعمة التي أسدلها عليهم، فقد قال أبو جعفر: «ونعمته التي أنعم بها على بني إسرائيل جلّ ذكره، اصطفاؤه منهم الرّسل، وإنزاله عليهم الكتب، واستنقاذه إيّاهم ممّا كانوا فيه من البلاء والضرّاء، من فرعون وقومه، إلى التمكين لهم في الأرض، وتفجير عيون الماء من الحجر، وإطعام المنّ والسلوى، فأمر جلّ ثناؤه أعقابهم أن يكون ما سلف منه إلى آبائهم على ذكر، وأن لا ينسوا صنيعه إلى أسلافهم وآبائهم، فيحل بهم من النقم ما أحلّ بمن نسيَ نعمه عنده منهم، وكفرها وجحد صنائعه عنده».

وقال ابن زيد: «نعمه عامّة ولا نعمة أفضل من الإسلام والنّعم بعدُ تبع لها، وقرأ قول الله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا، قُلْ: لاَ تَمُنُّوا

عليَّ إسْلامَكُمْ بَلِ اللَّـهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإيمان إنْ كُنْتُمْ صَادقين﴾(٢٦). وتذكير الله الذين ذكرهم، جلّ ثناؤه، بهذه الآية، من نعمه على لسان رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، نظير تذكير موسى، صلوات الله عليه، أسلافهم على عهده الذي أخبر الله عنه، أنه قال لهم ذلك. قوله: ﴿وَإذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ: يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا، وَآتَاكُم مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ العَالَمِين﴾(٢٧) (٢٨). والنّعمة هنا اسم جنس، فهي مفردة بمعنى الجمع(٢٩)، بمعنى أن لا يخلّوا بشكرها، ويطيعوا مانحها(٣٠)، وتقييد النعمة بهم؛ لأن الإنسان غيور حسود بالطّبع، فإذا نظر إلى ما أَنعم الله على غيره، حملته الغيرة والحسد على الكفران والسخط، وإنْ نظر إلى ما أنعم الله به عليه، حمله حبّ النّعمة على الرضى والشكر(٣١). وهذه النعمة(٣٢) التي أطلقها في التذكير لِعِظَم شأنها، هي نعمة جعل النّبوّة فيهم زمنا طويلاً (أو أعم)، ولذلك كانوا يسمّون شعب الله كما في كتبهم، وفي القرآن الكريم. إنّ الله اصطفاهم وفضّلهم، ولا شكّ أن هذه المنقبة نعمة عظيمة من الله منحهم إيّاها بفضله ورحمته، فكانوا بها مفضّلين على العالمين من الأمم والشعوب، وكان الواجب عليهم أن يكونوا أكثر النّاس لله شُكرًا، وأشهدهم لنعمته ذكرًا، وذلك بأن يؤمنوا بكلّ نبيّ يرسله لهدايتهم، ولكنهم جعلوا النعمة حجّة الإعراض عن الايمان، وسبب إيذاء النبيّ عليه السلام؛ لأنهم زعموا أنّ فضل الله تعالى محصورٌ فيهم، وأنّه لا يبعث نبيًا إلاّ منهم؛ ولذلك بدأ الله تعالى خطابهم بالتذكير بنعمته، وقفّى عليه بالأمر بالوفاء بعهده، فقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾، عهد الله تعالى إليهم يعرف من الكتاب الذي نزّله إليهم، فقد عهد إليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وأن يؤمنوا برسله حتّى قامت الأدلّة على صدقهم، وأن يخضعوا لأحكامه وشرائعه، وعهدَ إليهم أن يرسل إليهم نبيًّا من بني إخوتهم: أي بني إسماعيل يقيم شعبًا جديدًا. هذا هو العهد الخاص المنصوص.

ويدخل في عموم العهد عهد الله الأكبر، الذي أخذه على جميع البشر بمقتضى الفطرة، وهو التدبر والتروّي، ووزن كلّ شيء بميزان العقل والنظر الصحيح، لا بميزان الهوى والغرور، ولو التفت بنو إسرائيل إلى هذا العهد الإلهي العام، أو إلى تلك العُهُد الخاصة المنصوصة في كتابهم، لآمنوا بالنّبيّ صلّى الله عليه وسلم، واتّبعوا النور الذي أُنزل معه، وكانوا من المفلحين. ولا حاجة إلى تخصيص العهد بالايمان بالنّبيّ صلى الله عليه وسلّم، كما فعل مفسّرنا (الجلال)، فإنّ الايمان داخل في العهد العام، وهو إفراد العهد الخاص، فلا دليل على قصر عموم العهد المضاف عليه.

هذا هو عهد الله، وأمّا عهدهم، فهو التمكين في الأرض المقدسة، والنّصر على الأمم الكافرة، والرّفعة في الدّنيا، وخفض العيش فيها، هذا هو الشائع في التوراة التي بين أيديهم، ولا شكّ أن الله تعالى قد وعدهم أيضًا بسعادة الآخرة، ولكن لا دليل على هذا في التوراة إلاّ الإشارات، ولذلك ظنّ بعض الباحثين أنّ اليهود لا يؤمنون بالبعث، ومع هذا يقول (الجلال) كغيره: «إنّ هذا العهد هو دخول الجنّة ويقتصر عليه»(٣٣).

اختلف أهل المعرفة في معنى العهد(٣٤) الذي وصفه الله لهؤلاء الفاسقين ﴿الَّذِيْنَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ يُوْصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ، أُولئِكَ هُمُ الخَاسِرُون﴾(٣٥). فقال بعضهم: هو وصية الله إلى خلقه، وأمره إيّاهم بما أمرهم به من طاعتِهِ، ونهيه إيّاهم عمّا نهاهم عنه من معصيته في كتبه، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، ونقضهم ذلك وتركهم العمل به.

وقال آخرون: إنّما نزلت هذه الآيات في كفّار أهل الكتاب والمنافقين منهم، وإيّاهم عنَى الله جلّ ذكره بقوله: ﴿إنّ الذين كفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُم أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤمِنُون﴾(٣٦)، وبقوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَبِاليَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِين﴾(٣٧)، فكلّ ما في هذه الآيات، معذلٌ لهم وتوبيخ إلى انقضاء قصصهم.

قالوا: فعهد الله الذي نقَضُوهُ بعد ميثاقه، هو ما أخذه الله عليهم في التوراة، من العمل بما فيها، واتّباع محمد صلى الله عليه وسلّم إذا بعث، والتّصديق به، وبما جاء به من عند ربهم، ونقضهم ذلك هو جحودهم به بعد معرفتهم بحقيقته، وإنكارهم ذلك، وكتمانهم علم ذلك عن الناس، بعد إعطائهم الله من أنفسهم الميثاق، ليبيّننّه للنّاس ولا يكتمونه، فأخبر جلّ ثناؤه أنّهم نبذوه وراء ظهورهم، واشتروا به ثمنًا قليلاً.

وقال بعضهم: إنّ الله عنى بهذه الآية جميع أهل الشرك والكفر والنّفاق، وعهده إلى جميعهم في توحيده ما وضع لهم من الأدلّة الدّالّة على ربوبيته، وعهده إليهم في أمره ونهيه، ما احتجّ به لرسله، من المعجزات التي لا يقدر أحدٌ من الناس غيرهم أن يأتي بمثلها الشاهدة لهم على صدقهم.

قالوا ونقضهم ذلك تركهم الإقرار بما قد تبيّنت لهم صحته بالأدلّة، وتكذيبهم الرّسل والكتب مع علمهم أنّ ما أتوا به حق.

وقال آخرون: العهد الذي ذكره الله جلّ ذكره هو العهد الذي أخذه عليهم حين أخرجهم من صلب آدم، الذي وصفه في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ..﴾(٣٨)، ونقضهم ذلك، تركهم الوفاء به.

وأَوْلَى الأقوال عندي بالصواب في ذلك، قول من قال: إنّ هذه الآيات نزلت في كفّار أحبار اليهود، الذين كانوا بين ظهراني مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وما قرب منها من بقايا بني إسرائيل، ومن كان على شركه من أهل النفاق... وبما وافق منها صفة أحبار اليهود جميع من كان لهم نظيرا في كفرهم، وذلك أنّ الله، جلّ ثناؤه، يعمّ أحيانًا جميعهم بالصفة لتقديمه ذكر جميعهم في أوّل الآيات التي ذكرت قصصهم، ويخصّ أحيانًا بالصفة بعضهم لتفصيله في أوّل الآيات بين فريقهم، أعني فريق المنافقين من عبدة الأوثان وأهل الشرك بالله، وفريق كفّار أحبار اليهود، فالذين ينقضون عهد الله هم التاركون ما عهد الله إليهم من الإقرار بمحمّد صلى الله عليه وسلّم وبما جاء به، وتبيين نبوّته للناس، الكاتمون بيان ذلك بعد علمهم به، وبما قد أخذ الله عليهم في ذلك، كما قال الله جلّ ذكره: ﴿وإذْ أخذَ اللهُ ميثاقَ الذينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ﴾ فنبذوه وراء ظهورهم، ونبذهم ذلك وراء ظهورهم هو نقضهم العهد الذي عُهِدَ إليهم في التوراة الذي وصفناه، وتركهم العمل به، وإنّما قلت: إنّه عَنَى بهذه الآيات من قلت إنه عناهم بها؛ لأنّ الآيات من ابتداء الآيات الخمس والست من سورة البقرة فيهم نزلت إلى تمام قصصهم، وفي الآية التي بعد الخبر عن خلق آدم وأبنائه في قوله: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾، وخطابه إيّاهم، جلّ ذكره بالوفاء في ذلك خاصة دون سائر البشر، ما يدلّ على أنّ قوله: ﴿الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه﴾ مقصودٌ به كفّارهم ومنافقوهم ومن كان من أشياعهم من مشركي عبدة الأوثان على ضلالهم، غير أنّ الخطاب، وإن كان لمن وصفت من الفريقين، داخل في أحكامهم، وفيما أوجب الله لهم من الوعيد والذمّ والتوبيخ ولمن كان على سبيلهم ومنهاجهم من جميع الخلق وأصناف الأمم المخاطبين بالأمر والنهي، فمعنى الآية إذًا: وما يضلّ به إلاّ التّاركون طاعة الله الخارجون عن اتباع أمره ونهيه النّاكثون عهود الله التي عهدها إليهم في الكتب التي أنزلها إلى رسله، وعلى ألسن أنبيائه باتباع أمر رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وما جاء به، وطاعة الله فيما افترض عليهم في التوراة من تبيين أمره للنّاس، وإخبارهم إيّاهم أنّهم يجدونه مكتوبًا عندهم أنه رسول من عند الله مفترضة طاعته، وترك كتمان ذلك لهم ونكثهم ذلك، ونقضهم إيّاه هو مخالفتهم الله في عهده إليهم فيما وصفت أنه عهد إليهم بعد إعطائهم ربّهم الميثاق بالوفاء بذلك، كما وصفهم به جلّ ذكره بقوله: ﴿فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى

ويقولون: سيغفر لنا، وإن يأتهم عرضٌ مثله يأخذوه، ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلاّ الحق﴾، وأمّا قوله: ﴿من بعد ميثاقه﴾، فإنّه يعني: من بعد توثيق الله منه بأخذ عهوده بالوفاء له بما عهد إليه في ذلك، غير أن التوثيق مصدر من قولك تَوَثَّقْتُ من فلان تَوَثّقًا، والميثاق اسمٌ منه، والهاء في الميثاق عائدة على اسم الله، وقد يدخل في حكم هذه الآية كل من كان بالصفة التي وصف الله بها هؤلاء الفاسقين من المنافقين والكفّار في نقض العهد وقطع الرحم والإفساد في الأرض(٣٩).

أما الثعالبي فقد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وأوفوا بعهدي أُوفِ بعهدكم﴾ أمرٌ وجوابه، وهذا العهد في قول جمهور العلماء عام في جميع أوامره سبحانه ونواهيه ووصاياه لهم، فيدخل في ذلك ذكر محمد صلى الله عليه وسلم الذي في التوراة، (والرهبة) يتضمن الأمر بها معنى التهديد.

وأسند الحكيم في نوادر الأصول له عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أنه قال: (قال ربكم سبحانه: لا أجمع على عبدي خوفين؛ ولا أجمع له أمنين: فمن خافني في الدنيا أمنته في الآخرة، ومن أمنني في الدنيا أخفته في الآخرة)، انتهى من التذكرة للقرطبي... ورواه أيضًا الترمذي الحكيم في كتابه «ختم الأولياء»، قال صاحب الكلم الفارقية والحكم الحقيقية: «بقدر ما يدخل القلب من التعظيم والحرمة تنبعث الجوارح في الطاعة والخدمة». انتهى(٤٠).

بينما يقول البيضاوي في تفسيره المسمّى أنوار التنزيل وأسرار التأويل في قوله تعالى: ﴿وأوفوا بعهدي﴾ بالإيمان والطاعة ﴿أوفِ بعهدكم﴾ بحسن الإثابة، والعهد يضاف إلى المعاهِد والمعاهَد، ولعلّ الأول مضافٌ إلى الفاعل، والثاني إلى المفعول؛ فإنه تعالى عهد إليهم بالإيمان والعمل الصالح بنصب الدّلائل وإنزال الكتب، ووعد لهم بالثواب على حسناتهم، وللوفاء بهما غرضٌ عريض، فأول مراتب الوفاء منّا، هو الإتيان بكلمتي الشهادة، ومن الله تعالى، حقن الدم وحفظ المال، وآخرها منّا، الاستغراق في بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلاً عن غيره، ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدائم. وما رُوِيَ عن ابن عباس رضيَ الله عنهما ﴿أوفوا بعهدي﴾ في اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ﴿أوفِ بعهدكم﴾ في رفع الآصار والأغلال.

وعن غيره: أوفوا بأداء الفرائض وترك الكبائر، أوف بالمغفرة والثواب، أو أوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم، أوف بالكرامة والنعيم المقيم، فبالنظر إلى الوسائط، وقيل: كلاهما مضاف إلى المفعول. والمعنى: أوفوا بما عاهدتموني من الإيمان

والتزام الطاعة، أوف بما عاهدتكم من حسن الإثابة(٤١).

ولما كان من موانع الوفاء بالعهد الذي فشا تركه في شعب بني إسرائيل، خوف بعضهم من بعض، لما بين الرؤساء والمرؤوسين من المنافع المشتركة، عقب الأمر بالوفاء بقوله تعالى: ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾، أي: إن كنتم تخافون فوت بعض المنافع، ونزل بعض المضار بكم، إذا خالفتم الجماهير واتبعتم الحق، فالأولى أن لا تخافوا ولا ترهبوا إلاّ من بيده أزمة المنافع كلها، وهو الله الذي أنعم عليكم بتلك النعمة الكبرى أو النعم كلها، وهو وحده القادر على سلبها، وعلى العقوبة على ترك الشكر عليها، فارهبوه وحده لا ترهبوا سواه(٤٢).

وعن أبي العالية، وأيضًا عن السدّي قالا في قوله تعالى: ﴿وإيّاي فارهبون﴾ أي فاخشون(٤٣).

ومما يلفت النظر، أن الفيروز آبادي قد وضّح بصورة جليّة في بصائره عن الفرق بين معنى الخشية والخوف، والرهبة والوجل، والهيبة، في القرآن الكريم فقال:

«الخشية هي خوف يشوبه تعظيم. وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يُخْشى منه، ولذلك خُصَّ العلماء بها في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾(٤٤). وقوله: ﴿وَلْيَخْشَ الذينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾(٤٥)، أي ليستشعروا خوفًا عن معرفة. وقوله: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ﴾(٤٦)، أي لا تقتلوهم معتقدين لمخافة أن يلحقهم إملاق. وقوله: ﴿لِمَنْ خَشِيَ العَنَتَ مِنْكُمْ﴾(٤٧)، أي لمن خاف خوفًا اقتضاه معرفته بذلك عن نفسه. وقال تعالى: ﴿فَلاَ تَخْشَوا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾(٤٨).

ومدح الله تعالى أهلها؛ أي أهل الخشية في قوله: ﴿إِنَّ الذينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ. والذينَ هُمْ بآياتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ. وَالذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إلى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ. أُولَـئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سابِقُون»(٤٩).

أخرج الإمام أحمد في مسنده، والترمذي في جامعه عن عائشة رضيَ اللهُ عنها قالت قلت: يا رسولَ الله، الذين يؤتون ما آتَوْا وقلوبهم وجلة، أهو الذي يسرق ويزني ويشرب الخمر؟ قال: لا يا ابنة الصّدّيق، ولكنه الرّجل يصلّي ويصوم ويتصدّق ويخاف ألاّ يُقْبَلَ منه.

قال الحسن رحمه الله: «عَمِلُوا للهِ بالطّاعات، واجتهدوا فيها، وخافوا أن تُرَدَّ عليهم». إنّ المؤمن جمع إيمانًا وخشية، والمنافق جمع إساءَةً وأمنًا. والخشية والخوف والوجَل والرّهبة ألفاظٌ متقاربة غير مترادفة.

فالخوف: توقُّع العقوبة على مجاري الأنفاس، قاله جُنيد(٥٠). وقيل: اضطراب القلب وحركته من تذكّره المخوف. وقيل:

الخوف هرب القلب من حلول المكروه عند استشعاره.

والخشية أخصّ من الخوف؛ فإن الخشية للعلماءِ بالله تعالى كما تقدّم. فهي خوفٌ مقرون بمعرفة. قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: (إنّي أتقاكم لله وأشدُّكم له خشيةً). فالخوف حركة، والخشية انجماع (اعتزال الناس كأنه يجمع نفسه عنهم)، وانقباضٌ وسكون، فإنّ الذي يرى العدوّ والسّيل ونحو ذلك له حالتان: إحداهما حركة الهرب منه، وهي حالة الخوف، والثانية سكونه وقراره في مكانٍ لا يصل إليه، وهي الخَشْية، ومنه الخَشُّ: الشيء الأخشن والمضاعف والمعتل أخوان؛ كتقصّى البازي وتقضّض.

وأمّا الرّهبة فهي الإمعان في الهرب من المكروه، وهي ضدّ الرّغبة التي هي سفر القلب في طلب المرغوب فيه. وبين الرَّهب والهرب تناسب في اللفظ والمعنى يجمعهما الاشتقاق الأوسط الذي هو عَقْد تقاليب الكلمة على معنى جامع.

وأمّا الوَجَلُ فرجفانُ القلب وانصداعُه لذكر مَنْ يخاف سلطانه وعقوبته أو لرؤيته.

وأما الهيبةُ فخوفٌ مقارنٌ للتعظيم والإجلال. وأكثر ما يكون مع المحبة والإجلال.

فالخوف لعامّة المؤمنين، والخشية للعلماء العارفين، والهيبة للمحبّين، والوَجلُ للمقرّبين. وعلى قدر العلم والمعرفة تكون الخشية، كما قال النبيّ صلى الله عليه وسلّم: (إنّي لأعلمكم بالله وأشدّكم له خشية)، وقال: (لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيراً، ولَما تلذّذْتمْ بالنساء على الفُرُش، ولخرجتم إلى الصّعدات تجأرون إلى الله تعالى). فصاحب الخوف يلتجيء إلى الهرب والإمساك، وصاحب الخشية إلى الاعتصام بالعلم، ومثلهما كمثل مَنْ لا علم له بالطّبّ ومثل الطبيب الحاذق. فالأول يلتجيء إلى الحِمْية والهرب، والطبيب يلتجيء إلى معرفته بالأدوية والأدواء. وكلّ واحد إذا خفته هربتَ منه، إلاّ الله، فإنك إذا خفته هربت إليه. فالخائف هاربٌ من ربّه إلى ربّه(٥١).

ولا يكاد اللغوي يفرّق بين الخوف والخشية، إلاّ أنّ الخشية أعلى من الخوف، ولذلك خصّت الخشية بالله تعالى في قوله: ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الحِسَابِ﴾(٥٢).

وقد يفرّق بينهما بأنّ الخشية من عظم المختشي، وإنْ كان الخاشي قويًّا، والخوف يكون من ضعف الخائف وإن كان المخوف أمرًا يسيرًا(٥٣).

وقال أبو جعفر: وتأويل قوله: ﴿وإيّايَ فارهبون﴾، وإيّاي فاخشوا، واتّقوا أيّها المضيّعون عهدي من بني إسرائيل والمكذّبون رسولي الذي أخذت ميثاقكم فيما أنزلت من الكتب على أنبيائي أن تؤمنوا به وتتبعوه أن

أحلّ بكم من عقوبتي إنْ لم تنيبوا وتتوبوا إليَّ باتّباعه والإقرار بما أنزلت إليه ما أحللت بمن خالف أمري وكذّب رسلي من أسلافكم(٥٤).

وقال ابن عباس: إن نزل بكم ما أنزلت بمن كان قبلكم من آبائكم من النقمات التي عرفتم، من المسخ وغيره.

وهذا انتقالٌ من الترغيب إلى الترهيب، فدعاهم إليه بالرغبة والرّهبة لعلّهم يرجعون إلى الحقّ واتّباع الرّسول صلى الله عليه وسلّم، والاتعاظ بالقرآن وزواجره، وامتثال أوامره، وتصديق أخباره، والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم(٥٥)، أو بمعنى فيما تأتون وتذرون، وخصوصًا في نقض العهد، وهو آكد في إفادة التخصيص من إيّاك نعبد لما فيه. مع التقديم من تكرير المفعول، والفاء الفصيحة الدّالة على تضمن الكلام معنى الشرط، كأنّه قيل: إن كنتم راهبين شيئًا فارهبون، والرّهبة خوفٌ مع تحرّز، والآية متضمنة للوعد والوعيد، دالّة على وجوب الشكر والوفاء بالعهد، وأنّ المؤمن ينبغي أنْ لا يخاف أحدًا إلاّ الله تعالى(٥٦).

٢ – قال الله تعالى: ﴿قَالُوا يَامُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ قَالَ أَلْقُوا، فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُم وجاءُو بِسِحْرٍ عَظِيم﴾(٥٧).

القول في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى﴾، الضمير عائد إلى السّحرة بقولهم: «يَامُوسَى». وموسى عليه السلام هو ابن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب عليه السلام، لا خلاف في نسبه، وهو اسم سرياني سمّي به: لأنّه ألقي بين شجرٍ وماء، والماء بالقبطية (مو)، والشجر (شا) معرب، فقيل: موسى.

عاش مائة وعشرين سنة، لبث في قوم فرعون ثلاثين سنة، ثم خرج إلى مدين عشر سنين، ثم عاد إليهم يدعوهم إلى الله ثلاثين سنة، ثمّ بقي بعد الغرق خمسين سنة، وقبر موسى عليه السلام في سيحان قرية بالبلقاء، كذا في القاموس(٥٨).

وقال تعالى: ﴿قَالُوا: يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ، وإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ﴾ قال السّحرة لموسى عليه السلام: إمّا أن تلقي ما عندك أوّلاً، وإمّا أن نكون نحن الملقين لما عندنا من دونك. أمّا تخييرهم إيّاه فلثقتهم بأنفسهم، واعتدادهم بسحرهم، أو إرهابًا له، وإظهاراً لعدم المبالاة به، مع العلم بأنّ المتأخّر يكون أبصر بما تقتضيه الحال بعد وقوفه على منتهى شوط خصمه.

وما قيل من أنّ علّة التخيير مراعاة لأدب لا وجه له ألبتّة، بل مقامهم بحضرة ملكهم الذي يدّعي الألوهية والرّبوبية فيهم، وما طلبوه منه وما وعدهم إيّاه، كلّه يقتضي أن يحتقروا خصمه، لا أن يتأدّبوا معه كما يتأدب أهل الصّناعة الواحدة بعضهم مع بعض، إذا تلاقوا

للمباراة، وهو ما وجّه الزّمخشري به التعليل.

وما قال البيضاوي وغيره من أنّ علّته إظهار التّجلّد، فضعيف؛ إذْ لم يرَوْا من موسى شيئا بأعينهم يقتضيه، وإنّما سمعوا أنّه ألقى عصاه بحضرة فرعون، فصارت ثعبانا، فاستعدّوا لمقابلته بعصيّ وحبال كثيرة، يخيّل إليه وإلى كلّ ناظر أنّها ثعابين تسعى، فيبطلون سحره بسحر مثله كما قال ملكهم: ﴿فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِ﴾(٥٩).

وذهب الزَّمخشري ومن تبعه إلى أنّ هذا التعبير عن إلقائهم يدل على رغبتهم في البدء بما ينبيء عنه تغييرهم للنظم بتعريف الخبر وتوسيط ضمير الفصل «نَحْنُ»، وتوكيد الضمير المستتر به. وفي سورة طه: ﴿إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى﴾(٦٠)، وفيه من التوكيد ما يدلّ على الرّغبة في الأوّليّة التي صرّحوا بذكرها هنا. فلا فرق بين التعبيرين في المعنى، فلا بأس حينئذٍ بجعل الاختلاف اللفظي في الحكاية عنهم لمراعاة الفواصل، وقد اختلف فيه على أقوال، ثالثها هو الصحيح المعتمد، أنه جائز وواقع فيما لا يخلّ بأداء المعنى، ولا ينافي البلاغة العليا، فكيف إذا كان مزيد تفنن قد يصل إلى حَدّ الإعجاز فيها، وذلك أن تأدية دقائق المعاني مكررة بألفاظ مختلفة في منتهى العسر، وكثيرًا ما يكون متعذرًا، فلو لم يؤكد الضمير المتّصل ههنا بالضمير المنفصل «نَحْنُ»، لما أفاد معنى الرّغبة في أوّلية الإلقاء المصرّح به في سورة طه، وبذلك علم أن مراعاة الفاصلتين في الموضعين هو الذي وحّد بينهما بجعل كلّ منهما دالاً على رغبة السّحرة في التقدّم والأوّليّة، فأيّ خطيب أو كاتب يقدر على إفادة هذا المعنى بأسلوبين مختلفين في اللفظ من غير تصريح به، وأيّ مترجم تركي أو إفرنجي يفقه هذا ويؤدّيه في ترجمته للقرآن؟(٦١).

في هذه الآية لطيفة هي أنّ السّحرة راعوا مع موسى عليه السّلام حسن الأدب، حيث قدّموه على أنفسهم في الإلقاء، لا جرم أنّ الله عزّ وجلّ عوّضهم حيث تأدّبوا مع نبيّه موسى عليه السلام أنْ مَنَّ عليهم بالإيمان والهداية، ولمّا راعوا الأدب أوّلاً، وأظهروا ما يدلّ على رغبتهم في ذلك، قال لهم موسى: ألقوا أنتم، فقدّمهم على نفسه في الإلقاء. فإن قلت: كيف جاز لموسى أن يأمر بالإلقاء وقد علم أنّه سحر، وفعل السّحر غير جائز؛ قلت: ذكر العلماء رحمهم الله تعالى فيه أجوبة:

الأول : أنّ معناه، إن كنتم محقّين في فعلكم فألقوا وإلاّ فلا تلقوا.

الثاني : إنما أمرهم بالإلقاء لتظهر معجزته؛ لأنهم إذا لم يلقوا حبالهم وعصيّهم لم تظهر معجزة موسى في عصاه.

الثالث : أنّ موسى علم أنهم لا بدّ أن يلقوا تلك الحبال والعصيّ، وإنّما وقع التخيير في

Afāq al-Taqāfa Wa al-Turāt آفاق الثقافة والتراث
A Quarterly Journal of Cultural Heritage — مجلة فصلية ثقافية تراثية محكمة
Jum'a al-Majid Center for Culture and Heritage — تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

☐ سنة One Year ☐ أكثر من سنة More Than One Year ☐ عدد السنوات # of Years

للأعداد : Issues # . . . . # of Copies: . . . . عدد النسخ

ابتداء من تاريخ : Subscription Date : . . . .

☐ شيك Check ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ حوالة بريدية Postal Draft

التاريخ : Date : . . . . Signature : . . . . التوقيع

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً
للأفراد ٦٠ درهماً
للطلاب ٤٠ درهماً

في الخارج
للمؤسسات ، ٣٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد ٢٠ دولاراً أمريكياً

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ بنك المشرق دبي
Payments should be made To Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc. # 0490906523 al - Mashriq Bank - DUBAI

Afāq al-Taqāfa Wa al-Turāt آفاق الثقافة والتراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgment of Receipt

Name: . . . . الاسم الكامل

Institution . . . . المؤسسة

Address : . . . . العنوان :

P.O.Box : . . . . صندوق البريد

No of Copies ☐ عدد النسخ Issue No ☐ العدد

Subscription ☐ اشتراك Exchange ☐ تبادل Gift ☐ اهداء

Sig- . . . . التوقيع Date . . . . التاريخ

Stamp
الطابع
البريدي

ترسل إلى :
مجلة آفاق الثقافة و التراث
ص ب : ٥٥١٥٦ - فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) - دبي - الإمارات العربية المتحدة
Afāq al -Ṯaqāfa Wa al -Turāṯ
P.O.Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E

Name: .... : الاسم

Address : .... : العنوان

Country : .... : البـــلد

Phone : .... : هاتف   P.O .Box : .... : ص ب

Fax : .... : فاكس



التقديم والتأخير، فأذن لهم في التقديم لتظهر معجزته أيضا بغلبهم؛ لأنّه لو ألقى أوّلاً لم يكن له غلب وظهور عليهم؛ فلهذا المعنى أمرهم بالإلقاء أوّلاً(٦٢).

في سورة الأعراف: ﴿قَالَ أَلْقُوا﴾، وفي سورة طه: ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُوا﴾، وهو أدلّ على رغبته عليه السّلام في سبقهم للإلقاء. ولعلّه نطق أوّلاً بما فيه الإضراب، فقال: بل ألقوا ما أنتم من دوني، ثمّ أعاد كلمة ألقوا وحدها لتأكيد رغبته، والإيذان بعدم مبالاته. وفي سورتي يونس والشعراء: ﴿قَالَ لَهُم مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾(٦٣)، فأظهر اسم موسى الذي أضمره هنا، وفي سورة طه؛ لأنّه جواب لخطابهم إيّاه باسمه بالتخيير، فالمقام فيها مقام الإضمار حتمًا. وأما إظهاره في سورتي يونس والشعراء فسببه أنّه ليس فيهما ذكرٌ لنداءِ السحرة إيّاه وتخييرهم له. فأول آية يونس: ﴿فَلَمَّا جاء السَّحَرَةُ قالَ لَهُم مُوسَى أَلْقُوا﴾(٦٤)، وقبلها طلب فرعون للسَحرة، فلو لم يصرّح باسم موسى لكان المتبادر أنّ الذي أمرهم بالإلقاء هو فرعون حسب قاعدة (عود الضمير إلى أقرب مذكور)، وكذلك آية الشعراء جاءت بعد ذكر طلب فرعون للسّحرة ومجيئهم وسؤالهم إيّاه الأجر إن كانوا هم الغالبين، وإجابته إيّاهم، فهي أولى مِنْ آية يونس بما ذكر. وأمّا زيادة ﴿مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ فإنّها فائدة نافلة ذات شأن، تدل على عدم مبالاته بما يلقون مهما عظم أمره وكان مجهولاً عنده. وهي لا تنافي عدم ذكرها في آية الأعراف، فيجمع بينهما(٦٥).

هذه مبارزة من السحرة لموسى عليه السّلام في قولهم هذا، فقال لهم عليه السّلام: ألقوا أنتم أوّلاً، قيل الحكمة في هذا، والله أعلم، أن يرى الناس صنيعهم ويتأمّلوه، فإذا فرغوا من بهرجتهم ومحالهم جاء الحقّ الواضح الجليّ بعد التطلّب له والانتظار منهم لمجيئه، فيكون أوقع في النفوس وكذا كان.

﴿فَلَمَّا أَلْقَوا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاس وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾، أي: خيّلوا إلى الأبصار أنّ ما فعلوه له حقيقة في الخارج، ولم يكن إلاّ صنعة وخيالاً كما قال الله تعالى: ﴿فإذا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى. فَأَوْجَسَ في نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى. قُلْنَا لاَ تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى، وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا، إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ، وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾(٦٦).

قال محمد بن إسحق : «صف خمسة عشر ألف ساحر مع كلّ ساحر حباله وعصيّه، وخرج موسى عليه السلام معه أخوه يتّكِيء على عصاه، حتّى أتى الجمع، وفرعون في مجلسه مع أشراف أهل مملكته، ثم قال السحرة: ﴿يَامُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى. قَالَ: بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ.﴾(٦٧)، فكان أوّل ما اختطفوا

بسحرهم بصر موسى وبصر فرعون ثمّ أبصار الناس، بعد ذلك ألقى كلّ رجلٍ منهم ما في يده من الحبال والعصيّ، فإذا حيّات كأمثال الجبال قد ملأت الوادي يركب بعضها بعضًا(٦٨).

وقد ذكر بعض المفسرين سرّ صناعتهم في ذلك بما أراه استنباطًا علميًا لا نقلاً تاريخيًا.

قال الجصّاص في أحكام القرآن: قال الله تعالى: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾ يعني: موّهوا عليهم حتى ظنّوا أنّ حبالهم وعصيّهم تسعَى، وقال: يخيّل إليه من سحرهم أنّها تسعَى، فأخبر أنّ ما ظنّوه سعيًا منها لم يكن سعيًا، وإنّما كان تخيّلاً.

وقد قيل إنّها كانت عصيًّا مجوفة قد ملئت زئبقًا، وكذلك الحبال كانت معمولة من أدم (أي جلد) محشوّة زئبقًا، وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع أسرابًا وجعلوا أزواجًا ملؤوها نارًا، فلمّا طرحت عليه وحمِيَ الزّئبق حرّكها؛ لأنّ من شأن الزئبق إذا أصابته النّار أن يطير، فأخبر الله أنّ ذلك كان مموّهًا على غير حقيقته، والعرب تقول لضرب من الحلي مسحورًا، أي مموّهًا على من رآه مسحورًا به. انتهى.

فعلى هذا يكون سحرهم لأعين النّاس عبارةً عن هذه الحيلة الصناعية إذا صحَ خبرها، ويحتمل أن يكون بحيلة أخرى، كإطلاق أبخرة أثّرت في الأعين، فجعلتها تبصر ذلك، أو بجعل العصيّ والحبال على صورة الحيّات وتحريكها بمحرّكات خفيّة سريعة، لا تدركها أبصار النّاظرين، وكانت هذه الأعمال من الصناعات وتسمّى السّيمياء(٦٩).

«وَاسْتَرْهَبُوهُمْ»، بمعنى فرّقوهم، أي من الفرق(٧٠)، أو فزّعوهم(٧١) بمعنى أوقعوا في قلوبهم الرّهب والخوف، كما قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى قُلْنَا لاَ تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى»(٧٢). وأصل الاسترهاب محاولة الإرهاب وطلب وقوعه بأسبابه(٧٣)، والمراد: أنّهم أرهبوا إرهابًا شديدًا، كأنّهم استدعوا رهبتهم(٧٤)، بالحيلة(٧٥)، أو أدخلوا الرّهبة في قلوبهم إدخالاً شديدًا(٧٦).

أمّا قوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾(٧٧)، معناه بأن مظهره كبير، وتأثيره في أعين الناس عظيم(٧٨).

قال صلى الله عليه وسلّم: «إنَ من البيان لسحرا»(٧٩)، قيل: معناه من البيان ما يكتسب به من الإثم ما يكتسبه السّاحر بسحره، فيكون في معرض الذّم. ويجوز أن يكون في معرض المدح، لأنه يستمال به القلوب ويرضى به السّاخط، ويستنزل به الصّعب. والسّحر في كلامهم: صرف الشيء عن وجهه.

ويقال السّحر على معانٍ :

الأول : الخداع، وتخييلات لا حقيقة لها،

نحو ما يفعله المشعوذ من صرف الأبصار عمّا يفعله بخفّة يد، وما يفعله النّمام بقول مزخرف عائق للاستماع؛ وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾(٨٠)، وقوله: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾(٨١). وبهذا النظر سمّوا موسى صلوات الله عليه ساحرًا، فقالوا: ﴿يَأَيُّهَ السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾(٨٢).

الثاني : استجلاب معاونة الشّيطان بضرب من التّقرّب إليه، كقوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾(٨٣)، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾(٨٤).

قال الشاعر أبو عطاء السندي:

فـو الله مـا أدري وإنّـي لصـادق
أداء عـراني مـن جنـابك أم سحـر
فإن كان سحرًا فاعذريني على الهوى
وإن كـان داء غيره فـلك العـذر

الثالث : ما يذهب إليه الأغتام (الذين لا يفصحون شيئا)، وهو اسم لفعل يزعمون أنه من قوّته يغيّر الصور والطبائع، فيجعل الإنسان حمارًا. ولا حقيقة لذلك عند المُحْصَّلين.

وقد تصوّر من السّحر تارة حسنة، فقيل: إنّ من البيان لسحرًا، وتارة دقّة فعله، حتى قال الأطباء: الطبيعة ساحرة. وسمّوا الغذاء سحرًا من حيث إنّه يدقّ ويلطف تأثيره. قال الله تعالى: ﴿بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ﴾(٨٥)، أي مصروفون عن معرفتنا بالسّحر، وذلك قوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ﴾(٨٦)، قيل: ممّن جعل له سحر، تنبيهًا على أنّه يحتاج إلى الغذاء كقوله: ﴿مَالِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ﴾(٨٧)، ونبّه أنّه كان بشرًا، وقيل: معناه ممّن جعل له سحر يتوصل بلطفه ودقّته إلى ما يأتي به ويدّعيه. وعلى الوجهين حمل قوله: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَسْحُورًا﴾(٨٨).

ويقال : إنّ السّحر في القرآن ورد على وجوه:

الأول : بمعنى العلم، والسّاحر بمعنى العالم الحاذق: ﴿يَأَيُّهَ السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ...﴾(٨٩)، أي يا أيّها العالم.

الثاني : بمعنى الزّور والكذب: ﴿وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾(٩٠)، أي كذب وزور. ﴿وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌ﴾(٩١)، أي كذب قويّ تام.

الثالث : بمعنى ربط العيون: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾(٩٢).

الرابع : بمعنى الجنون، والمسحور المجنون: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَسْحُورًا﴾(٩٣)، أي مجنونًا.

الخامس : بمعنى الصرف عن الحق: ﴿قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾(٩٤)، أي تصرفون(٩٥).

وخلاصة القصة في هذه الآية الكريمة: أنّه لمّا أعضل موسى وأخوه بفرعون، ولم يجد

السبيل إلى إقرارهما بأنّه الإله الحق، رجا أن يعجز عن الإتيان بآية تبيّن صدقهما فيما جاءا به عن إلههما. فطلب آية من موسى فألقى عصاه من يده، فإذا هي ثعبان لا شك فيه يتحرّك ويسعى، ووضع يده في جيبه، ثمّ نزعها، فإذا هي بيضاء للنّاظرين. رأى فرعون والملأ من قومه ذلك، فعمدوا إلى التمادي في تكذيب موسى فيما جاء به من الآيتين، وأحالوا ذلك منه على السّحر، وتشاوروا فيما بينهم في شأن موسى مؤكّدين أنّه ساحر عليم، يريد أن يخرجهم من أرضهم. فأدّت بهم خاتمة المطاف إلى أن أشاروا على فرعون أن يرجىء موسى وأخاه حتى يأتي بالسّحرة من آفاق مصر؛ ليأتوا بمثل ما يأتي به موسى؛ لأنّ هذه الآية التي أتى بها كان في مقدور غيره أن يأتي بمثلها، فقد بطلت دعواه إذ الغرض أن يأتي بشيء لا يقدر غيره على الإتيان بمثله، وإلاّ فإنه لا يسمّى معجزة تدل على صدقه فيما يبلّغ عن ربّه.

أرسل فرعون في مدائن مصر حاشرين يأتونه بالسّحرة، وكان للسحر منزلة عظيمة في أرض مصر به الملوك والأمراء يهتمون ويكافئون عليه. وهذا أمر لم يزل كشف الآثار المصرية يبين عنه إلى اليوم، فجاءوا بجمهور عظيم من السّحرة كانوا مدلين بأنفسهم، واثقين من مقدرتهم على السّحر والتّصرّف في الأعيان والعيون، وعرضوا لفرعون بالأجر ينالونه جزاء قيامهم بالسّحر. فوعدهم الأجر الجزيل، والزلفى لديه، وأيّ زلفى أعظم من زلفى قوم يؤيّدون ربوبيّته ويثبتون عرش (ألوهيّته)، وطلب السحرة الأجر يدلّ على أنّ أمور الفراعنة كانت سخرة.

رَاوَدَ السّحرة موسى عليه السّلام، هل يلقون سحرهم أو يلقي هو سحره أوّلاً؟ وكان الجمع حافلاً، وفي يوم الزينة، ويظنّ أنّه يوم وفاء النّيل، فإنّه كان أعظم أعيادهم. فقال لهم موسى: ألقوا ما أنتم ملقون. وكان عتادهم العصيّ والحبال، فألقوها فامتلأ المكان حيّات وثعابين، وخيّل إلى موسى من سحرهم أنّها تسعى.

في تلك اللحظة ابتهج فرعون وجنوده وعليّة قومه، وأيقنوا أنّ السّحرة قد نجحوا، وأنّ موسى لا يمكنه أن يأتي بشيء أعظم من سحرهم؛ إذ كلّ ما في يده عصاه، فإذا قلبت حيّة فهي حيّة واحدة من مئات وآلاف قد غصّ بها رحب السّاحة التي هم فيها.

وفي تلك اللحظة أيضًا هال موسى أمر تلك الحيّات، وأوجس في نفسه خيفة، فأمره الله أن يلقي عصاه، فإذا هي حيّة تسعى، وإذا هي تبتلع حيّات السّحرة وتتلقفها. فوقع الحق وبطل سحر السحرة. ودهش آل فرعون والملأ من قومه. وعلم السّحرة أن السّحر لا يفعل مثل ذلك. وإنّما هي القوّة الإلهية صنعت هذا، فخرّوا ساجدين لله تعالى، وآمنوا بربّ موسى

وهارون، مفضلين ذلك على الأجر الذي كانوا يرجونه من فرعون، مستهينين بجزائه الذي سيوقعه بهم.

علم فرعون أنه لم يعجز موسى، ولكن موسى أعجزه، فأراد أن يستر عواره، فقال للسّحرة عن موسى: ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾(٩٦)، ولهذا كان أقوى منكم، وغلب سحره سحركم. قال هذا مع علمه بأنّ موسى لا يعرفهم، ولم يجتمع معهم من قبل، بل كان ثاويًا في أهل مدين، ولم يتصل بالسّحرة بأيّة صلة. ولكنه المقهور المغلوب، يلتمس لنفسه العذر، وإن كان لا يغني، (ولا بدّ للمغلوب من بادر العذر).

ثمّ أخذ يتجنّى على أولئك السّحرة ويقول لهم: ﴿آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾(٩٧)، موهمًا أنّه يتصرّف في وجدانهم، وأنه كان على وشك أن يأذن لهم، ولكنّهم أجرموا بالإيمان قبل صدور الإذن، وهدّدهم بقطع الأيدي والأرجل من خلاف، والتصليب على جذوع النخل، فلم يثنهم ذلك عن الإيمان. وقد نفّذ فيهم ما هدّدهم به. ولقد همّ فرعون أن يقتل موسى خوفًا من أن يبدّل دين المصريين، أو أن يظهر في أرض مصر الفساد، كلّ هذا ليثنيه عن دعوته إلى الله، فلم يفلح ولم يقلع، وكلّما فتح بابًا للتجنّي عليه وعلى أخيه حوّل مجرى الجدال إلى شيء آخر فيه فرج(٩٨).

الحواشي

١ – الحشر : ١٣
٢ – القصص : ٣٢
٣ – الأنبياء : ٩٠
٤ – الأنفال : ٦٠
٥ – الأعراف : ١١٦
٦ – البقرة : ٤٠
٧ – المفردات في غريب القرآن، ص٢٠٤.
٨ – أساس البلاغة : رهب.
٩ – انظر: لسان العرب: رهب، والقاموس المحيط: رهب.
١٠ – بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: ٢/ ٥٧٦ – ٥٧٩.
١١ – بصائر ذوي التمييز: ٢/ ٥٤٤ – ٥٤٦، ومفتاح السعادة ومصباح السيادة: ٢/ ٢٨٤.
١٢ – الجواهر الحسان في تفسير القرآن: ١٢٦/٣.
١٣ – تهذيب اللغة: ٦/ ٢٩٠، والمصباح المنير: ١/ ٢٨٦، وانظر القاموس المحيط: ٧٩/١.
١٤ – جمهرة اللغة : ١/ ٢٧٩ – ٢٨٠، وتهذيب اللغة: ٦/ ٢٩٠، وبصائر ذوي التمييز: ٣/ ٢٢٤.
١٥ – الأعراف : ٣١
١٦ – البقرة : ٤٦

١٧ – جامع البيان في تفسير القرآن: ١/١٩٧.

١٨ – الجواهر الحسان : ١/٥٥.

١٩ – تفسير المنار : ١/ ٢٨٩ – ٢٩٠.

٢٠ – الإسراء : ٣

٢١ – أنوار التنزيل : ٨

٢٢ – تفسير ابن كثير : ١/٨٢، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل: ١/٤٤.

٢٣ – لباب التأويل في معاني التنزيل: ١/٤٥.

٢٤ – الجواهر الحسان: ١/٥٥.

٢٥ – بصائر ذوي التمييز: ٣/ ٩ – ١٥.

٢٦ – الحجرات : ١٧

٢٧ – المائدة : ٢٠

٢٨ – جامع البيان في تفسير القرآن: ١/ ١٩٧ – ١٩٨.

٢٩ – الجواهر الحسان : ١/٥٥.

٣٠ – مدارك التنزيل : ١/٤٤.

٣١ – أنوار التنزيل : ٨

٣٢ – انظر: بصائر ذوي التمييز (بصيرة في نِعَم): ٥/٩٠.

٣٣ – تفسير المنار : ٢٩٠ – ٢٩١، تفسير الجلالين: ٩.

٣٤ – انظر: بصائر ذوي التمييز (بصيرة في عهد): ٤/ ١١٤ – ١١٥.

٣٥ – البقرة : ٢٧

٣٦ – البقرة : ٦

٣٧ – البقرة : ٨

٣٨ – الأعراف : ١٧٢

٣٩ – جامع البيان : ١/ ١٤٢ – ١٤٤.

٤٠ – الجواهر الحسان: ١/ ٥٥.

٤١ – أنوار التنزيل : ٨

٤٢ – تفسير المنار : ١/ ٢٩١.

٤٣ – جامع البيان : ١/ ١٩٩.

٤٤ – فاطر : ٢٨

٤٥ – النساء : ٩

٤٦ – الإسراء : ٣١

٤٧ – النساء : ٢٥

٤٨ – المائدة : ٤٤

٤٩ – المؤمنون : ٥٧ – ٦١.

٥٠ – الرسالة القشيرية : ٧٨.

٥١ – بصائر ذوي التمييز (بصيرة في الخشية): ٢/ ٥٤٤ – ٥٤٦.

٥٢ – الرعد : ٢١

٥٣ – مفتاح السعادة: ٢/ ٢٨٤، الكليات: ٢/ ٣٠٢ – ٣٠٣.

٥٤ – جامع البيان: ١/ ١٩٨.

٥٥ – تفسير ابن كثير: ١/ ٨٣.

٥٦ – أنوار التنزيل : ٨

٥٧ – الأعراف : ١١٥ – ١١٦.

٥٨ – الكليات : ٤/ ٣٠٩.

٥٩ – طه : ٥٨

٦٠ – طه : ٦٥

٦١ – تفسير المنار: ٩/ ٦٤ – ٦٥.

٦٢ – لباب التأويل: ٢/ ١١٩ – ١٢٠.

٦٣ – الشعراء : ٤٣، ويونس : ٨٠

٦٤ – يونس : ٨٠

٦٥ – تفسير المنار: ٩/ ٦٥.

٦٦ – طه : ٦٦ – ٦٩.

٦٧ – طه : ٦٥ – ٦٦.

٦٨ – تفسير ابن كثير: ٢/ ٢٣٧، مدارك التنزيل: ٢/١٢٠، الكشاف: ٢/١٤٠.

٦٩ – تفسير المنار: ٩/ ٦٦ – ٦٧.

٧٠ – تفسير ابن كثير: ٢/ ٢٣٧.

٧١ – الجواهر الحسان: ٢/ ٤٣، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس: ١٠٦.

٧٢ – طه : ٦٧ – ٦٨.

٧٣ – تفسير المنار: ٩/٦٦.

٧٤ – الكشاف : ٢/ ١٤٠.

٧٥ – لباب التأويل : ٢/١٢٠.

٧٦ – فتح القدير : ٢/ ٢٣٢.

٧٧ – الأعراف : ١١٦

٧٨ – تفسير المنار: ٦٩، وانظر: المنار (فصل في حقيقة السحر وأنواعه): ٩/٤٥ وما بعدها، وتفسير ابن كثير (المسألة الخامسة في أنواع السحر ومعانيه): ١/١٤٤، ومختار تفسير القرطبي: ٦٩ – ٨٥.

٧٩ – رواه أبو داود، كما في الجامع الصغير.

٨٠ – الأعراف : ١١٦

٨١ – طه : ٦٦

٨٢ – الزخرف : ٤٩

٨٣ – الشعراء : ٢٢١ – ٢٢٢.

٨٤ – البقرة : ١٠٢

٨٥ – الحجر : ١٥

٨٦ – الشعراء : ١٥٣، ١٨٥.

٨٧ – الفرقان : ٧

٨٨ – الإسراء : ٤٧، الفرقان : ٨

٨٩ – الزخرف : ٤٩

٩٠ – الأعراف : ١١٦

٩١ – القمر : ٢

٩٢ – الأعراف : ١١٦

٩٣ – الإسراء : ٤٧، الفرقان : ٨

٩٤ – المؤمنون : ٨٩

٩٥ – بصائر ذوي التمييز: ٣/ ١٩٧ – ٢٠٠.

٩٦ – طه : ٧٠، الشعراء : ٤٩

٩٧ – الشعراء : ٤٩

٩٨ – قصص الأنبياء: ١٨٧ – ١٨٨.

نظرية المعرفة ومراتب العقل عند ابن خلدون

بقلم الأستاذ : سعيد الغانمي - ليبيا

لم تحظ نظرية المعرفة لدى ابن خلدون بالدراسة التي تستحقها، بل هي، على العكس من ذلك، جعلت عددًا من الباحثين يصرف النظر عنها بصفتها بؤرة للتناقضات التي تجمع بين المعقول واللامعقول في تفكيره. ويبدو لنا أن السبب في التناقضات الظاهرة في عرض نظريته في المعرفة، يعود إلى ابن خلدون نفسه. لقد كتب في مفتتح «المقدمة» فصولاً عن الممارسات الخارقة، مثل النبوة والكهانة والفراسة والتأثير عن بعد، مقتنعًا بأن كثيرًا من هذه الظواهر الخارقة واقعي يجب التسليم بحصوله، بينما ذهب في مباحث العلوم إلى نفي التعليل الفلسفي لها. وهذا ما جعل الباحثين يتصورون أنه إذ يطردها من الباب، يقبلها من الشباك. وحين درس أساس المعارف، ميّز بين ثلاثة أنواع من العقل، شرح اثنين منها؛ لأنهما متماشيان مع نظريته في العمران، وأجّل الثالث. ونحن إذ نقرأ، الآن، مشروع ابن خلدون في نظرية المعرفة، لا بدّ من أن نضع في اهتماماتنا مقدار المكر الذي مارسه في كتابته، بتشتيته أفكاره أحيانًا، وإخفائه لها، أو التمويه عليها أحيانًا أخرى.

السببية والزمان

يصنّف ابن خلدون الأفعال إلى نوعين: منتظمة، وهي الأفعال البشرية، وغير منتظمة، وهي الأفعال الحيوانية. ويعزو الانتظام في الأفعال البشرية إلى الفكر الإنساني القادر على إدراك الترتيب الزماني بين الحوادث. فإذا أراد الإنسان إيجاد شيء من الأشياء، فلا بدّ أن يتمثل في ذهنه سلسلة أسبابه وشروطه، بحيث لا يمكن إيقاع المتقدم متأخرًا، أو المتأخر متقدمًا. فالسببية هي فهم موقع الزمان في ترتيب الحوادث، وإدراك تعلّق اللاحق بالسابق منها. وواضحٌ أنّ هذا الإدراك لا يتعدى حدود العالم المحسوس: «اعلم، أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسبّبات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في

ذلك ولا تنتهي غاياته»(١). أمّا في العالم الروحاني، فيبطل مفعول السببية: لأنه عالم مجرّد عن المادة، ومنزّه عن الزمان. لا يمكن تعليل الاتصال بالعالم الروحاني، كما يحدث في حالة الأنبياء والأولياء: لأنه اتصالٌ غير زماني، بل يقع «كأنه في لحظةٍ واحدة، بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان». هكذا يعني حصول الأشياء في لحظة شمول الزمن القيومية Panchromic ، لدى ابن خلدون، الخروج من عالم السببية. فغياب الترتيب الزماني غياب للسببية. وبهذا المعنى يجب أن نفهم نفي ابن خلدون لفكرة «العلم المحيط». يتحدث ابن خلدون في فصل «علم الكلام» عن تشعّب الأسباب ولا تناهيها: «وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسّحُ وتتضاعف طولاً وعرضًا، ويحار العقل في إدراكها، فلا يحصرها إلا العلم المحيط»(٢). أمّا العقل الإنساني، بنهائيته ومحدوديته، فعاجزٌ عن إدراك لا تناهيها، ولا يحيط علمًا في الغالب إلاّ بالأسباب الطبيعية الأرضية الداخلة في «نظام وترتيب»: أي في إطار الزمان. فالفكر البشري محصورٌ بإدراك الكائنات في العالم، بقدر ما تكون حاصلة في إطار الترتيب الزماني. وإذا ادّعى الفكر الإحاطة بلا تناهي الأسباب، فقد ادّعى الإحاطة بلا تناهي الزمان. وهذا شيء لا يمكن البرهنة عليه: «ولا تثقنّ بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدرٌ على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود، وسفّهْ رأيه»(٣). بعبارة موجزة، توجد السببية الداخلة في إطار الإدراك البشري حيث يوجد الترتيب الزماني، ويمكن إدراج الأحداث في تسلسل خطي متوالٍ، من متقدم إلى متأخر، ومن سابق إلى لاحق. أمّا إذا ادّعى العقل الخروج عن الزمان، وأبطل توالي الأحداث وتتابعها، فقد أبطل السببية، وادعى ما لا برهان عليه.

مراتب العقل الثلاث

في رأي ابن خلدون أننا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم: أولاً: العالم الحسّي الذي يشترك به الإنسان مع الحيوان في إدراكه، وثانيًا: العالم النفسي، الذي يعلم الإنسان وجوده علمًا ضروريًا، مع أنّ وجوده يتعالى على الحسّ، وثالثًا: العالم الروحي، وهو عالم الأرواح والملائكة، الذي نشعر بوجوده لوجود آثاره فينا، مع اختلاف طبيعته عن طبيعة وجودنا الحسّي.

تقابل هذه العوالم الثلاثة، ثلاثة أنواع من العقول، بحيث يناسب كل عقل منها العالم الذي يريد إدراكه. وهذه العقول هي:

أولاً : العقل التمييزي

وهو العقل الذي يدرك به الإنسان العالم الحسي: أو هو بتعبير ابن خلدون «تعقل

الأمور المرتبة في الخارج ترتيبًا طبيعيًا، أو وضعيًا؛ ليقصد إيقاعها بقدرته». وقد مرَّ بنا أنّ الترتيب بمصطلح ابن خلدون يعني التعليل بالمتقدم والمتأخر، أي التعليل الزمني بـ «قبل» و«بعد». ومجال فاعلية هذا العقل هو العالم المحسوس الخارجي الموجود وجودًا موضوعيًا. وبه يتدبر الإنسان أمورَ منافعه ومعاشه ويدفع مضاره.

وبعبارة أخرى العقل التمييزي، هو العقل الذي يعيش به الإنسان العادي حياته اليومية، ويعمل، وربّما يتملق ويتكاثر ويحيي متطلبات وجوده الأرضي.

ثانيًا : العقل التجريبي

وهو «الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم. وأكثره تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئا إلى أن تتم الفائدة منها»(٤). وإذا كان العقل التمييزي مما يشترك به الناس جميعًا، الخاصة والعامة، فإنّ العقل التجريبي هو الفاعلية التي يختص بها أهل الرأي والأدب، وصنّاع المعتقدات الدينية والسياسية والثقافية. وإذا كان مجال فاعلية الأول هو العالم الموضوعي الحسي، فإن مجال فاعلية الثاني هو القضايا النفسية الذاتية؛ أي عالم الرموز الروحي الفردية والاجتماعية التي لا تكتمل إلا بالتجربة الطويلة، التي تستغرق زمنا تدريجيًا، ربّما لا يحسّ به الأفراد.

ثالثًا : العقل النظري

اكتفى ابن خلدون في تعريفه العقل النظري، عند تعرضه للعقلين السابقين بالقول إنه «الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس، لا يتعلق به عمل». وحين شعر بالحاجة إلى مزيد من التوضيح، لطبيعة هذا العقل، فقد فضّل تأجيل الأمر، وأوكله إلى المختصين: «وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفّل بتفسيره أهل العلوم».

إن ابن خلدون يتعمد تجاهل الكشف عن ماهية العقل النظري، ويحيل القارىء إلى مراجعة رأي أهل العلوم. لماذا يفعل ابن خلدون ذلك؟ ومن هم أهل العلوم هنا؟ ذلك ما سنراه فيما بعد. ويمكننا الآن أن نرسم المماثلة بين العوالم الثلاثة ومراتب العقل الثلاث لدى ابن خلدون بالشكل الآتي:

نوع العقل	مجال فاعليته
العقل التمييزي	العالم الحسي
العقل التجريبي	العالم النفسي والرمزي
العقل النظري	العالم الروحي والملائكي

ابن خلدون وابن رشد

على الرغم من كثرة إشارات ابن خلدون إلى ابن رشد في «المقدمة»، إلا أنه لم يشرْ إليه في «التعريف» إلا مرة واحدة، أسقط فيها اسمه متعمدًا. ففي حديثه عن أبي عبدالله محمد بن عبد السلام المغربي وعلاقته بالشريف الحسني العلوي يرد النص الآتي: «زعموا أنه كان يخلو به في بيته، فيقرأ عليه فصل التصوف من كتاب الإشارات لابن سينا، لمّا كان هو أحكم ذلك الكتاب على شيخنا الآبلي، وقرأ عليه كثيرًا من كتاب الشفاء لابن سينا، ومن تلاخيص كتب أرسطو (....)»(٥). هنا يوجد فراغ في الأصل. ألم يكن ابن خلدون يعلم أن ملخص كتب أرسطو هو ابن رشد؟ ألم يكتب هو نفسه في «المقدمة» النص الآتي:

«وأمّا ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعًا غير مخالف»؟ من الواضح أن ابن خلدون يتعمد تجنب ذكر أية علاقة شخصية يمكن أن تربطه أو أحد أساتذته بواحد من الفلاسفة، تمامًا كما تجنب ذكر الرازي والطوسي، مع أنه ألّف كتابًا في شبابه من وحيهما، وأشار إليهما في المقدمة بعد ذكر ابن رشد مباشرةً، دون أدنى تلميح إلى كتابه السابق.

هل يعني هذا أنه ألّف كتابًا من وحي ابن رشد أيضًا، أصرَّ على طريقته أن يخفيَ الإشارة إليه؟ لا تحتاج هذه المسألة إلى مزيد من التدقيق: لأن صديقه ابن الخطيب يذكر بصريح العبارة أنه «لخص كثيرًا من كتب ابن رشد»(٦).

لقد جعلت هذه العلاقة المغيبة بين الفيلسوفين عددًا من الباحثين المعاصرين يذهبون فيها مذاهب متناقضة. يقول ناصيف نصار: «لا نجد تحت قلم ابن خلدون أيّ مؤشر أكيد يسمح لنا بالافتراض أنه عرف فكر ابن رشد التوفيقي المعروض في كتاب «فصل المقال» وكتاب «مناهج الأدلة». أما فكر ابن رشد السياسي، فيبدو أن ابن خلدون لم يعرف منه شيئًا». ويستخلص من ذلك أنه «لا يبدو من الجائز عدّ ابن خلدون مكمّلاً مباشرًا للفلسفة اليونانية العربية، وهذا لا يلغي كون فكره واقعًا تحت تأثير هذه الفلسفة، وإنما يعني أن فكره لا يرتكز على معطياتها الأساسية نفسها، ولا يتجه الاتجاه نفسه الذي سارت فيه. إنّ ثقافة ابن خلدون الفلسفية لم تطرح أمامه وجهًا لوجه القضية الشائكة المتعلقة بالتعايش بين الفلسفة والشريعة، وإنما طرحت أمامه قضية قيمة الفلسفة من حيث هي نتيجة للنظر العقلي»(٧). في حين يستخلص د. عبد الرحمن بدوي من إشارة ابن الخطيب تناقض ابن خلدون في فترتي الشباب وكتابة «المقدمة»، ويتساءل: «ترى أيَ عامل كان له أثره في هذا التناقض الصارخ في موقف ابن خلدون؟ يلوح أن منحنى تطوره قد

سار من النزعة العقلية في عهد الشباب، وأوائل الكهولة إلى النزعة اللاعقلية في حدود الخمسين»(٨).

يبدو لنا أنّ ابن خلدون قد تشبع بمؤلفات الفلاسفة في شبابه، ولا سيّما الفارابي وابن سينا وابن رشد، في قضايا الميتافيزيقا ونظرية النفس والعقول، وغير ذلك، ولكنه عاد بعد مرحلة «المقدمة» إلى نقدها نقدًا لاذعًا، دون أن يتخلص من تأثيرها فيه تمامًا.

أهل العلوم

ولكن من هم «أهل العلوم» الذين أحال إليهم ابن خلدون شرح فكرة العقل النظري؟

يذكر ابن خلدون في فصل «العلوم العقلية وأصنافها» من «المقدمة» أنها تسمى علوم الفلسفة والحكمة. وبعد استعراض تاريخ هذه العلوم عند الكلدانيين والفرس يقدّم سلسلة نسب هذه العلوم عند اليونان: «واتصل فيها سند تعليمهم، على ما يزعمون، من لدن لقمان الحكيم في تلميذه بقراط [اقرأ: سقراط] آلدن، ثمّ إلى تلميذه أفلاطون، ثمّ إلى تلميذه أرسطو، ثمّ إلى تلميذه الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وغيرهم». وحين انتقلت الفلسفة إلى العرب المسلمين برز عددٌ من الفلاسفة «من أكابرهم في الملّة أبو نصر الفارابي، وأبو علي ابن سينا بالمشرق، والقاضي أبو الوليد ابن رشد، والوزير ابن الصائغ بالأندلس، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم»(٩).

إذا أسقطنا الثلاثة الأُول وابن الصائغ معهم: لأن إضافتهم فخرية، فإنّ سلسلة نسب هذه العلوم العقلية ستكون أرسطو ـــ الاسكندر الافروديسي ـــ ثامسطيوس.

الفارابي ـــ ابن سينا ـــ ابن رشد.

لكن كيف يرفع ابن خلدون الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس إلى منزلة أرسطو؟ ولماذا يتجاوز عددًا آخر من فلاسفة اليونان ممن ترجمت أعمالهم إلى العربية؟ لا بدَّ أن هناك «موضوعة» واحدة تجمع بين هؤلاء الفلاسفة، مع نظرائهم من الفلاسفة العرب، وتسوغ هذه السلسلة النسبية. في تقديري أنَّ هذه الموضوعة هي قضية «مراتب العقل».

لقد كتب الاسكندر الافروديسي - من بين كتب ورسائل كثيرة يشرح بها أفكار أرسطو - رسالة سمّاها «في العقل على رأي أرسطو طاليس» ترجمها إلى العربية إسحاق بن حنين(١٠)، وفيها ذهب إلى أن العقل لدى أرسطو على ثلاثة أنواع: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعّال. وقد عدّ العقل الهيولاني باقيًا ببقاء البدن، فاسدًا بفساده. ثم جاء ثامسطيوس، فعدَّه جوهرًا غير قابل للفساد. وفي «شرح كتاب النفس» حاول ابن رشد التوفيق بين الرأيين. وذهب إلى أن العقل بالملكة (أو العقل المستفاد) يعمل وسيطًا بين

العقل الهيولاني الذي هو بالفعل دائمًا وبين العقل الفعّال الذي هو بالقوة دائمًا.

ومن هنا فإنّ العقل بالملكة يكون أحيانًا بالقوة، وأحيانًا بالفعل، ولهذا يُسمّى مستفادًا. فهو يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال ويستفيد منه الكمال. «ذلك أنّ الكمال الطبيعي ينجم عن حصول الملكات النظرية القصوى في النفس. أمّا هذا الكمال الإلهي فينجم عن إضافةٍ ما، سُمّي العقل من جرّائها مستفادًا. فكأنّ الاتصال الذي يبلغه الإنسان، عند بلوغه هذه المرتبة، «موهبة إلهية». مع ذلك، يأخذ ابن رشد على الصوفية مذهبهم في الاتحاد. فهم لم يدركوا هذه المرتبة، بل أدركوا من ذلك أشياء شبيهة بها، وذلك لتفريطهم بالمعارف النظرية في طلبها(١١).

يسبغ ابن خلدون في فصول «المقدمة» الأولى على عوالمه الثلاثة، العالم الحسي الجثماني، وعالم النفس الرمزي، وعالم الملائكة الروحاني، العلاقة الفلسفية التي يضفيها ابن رشد على العقول الثلاثة: «ثمّ إنّا نجد في العوالم على اختلافها آثارًا متنوعة. ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر. وفي عالم التكوين آثار من حركة النموّ والإدراك تشهد كلها بأنّ لها مؤثرًا مباينًا للأجسام، فهو روحاني، ويتصل بالمكوّنات، لوجود اتصال هذا العالم في وجودها، وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولا بدّ فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضًا ويكون ذاته إدراكًا صرفًا وتعقلاً محضًا، وهو عالم الملائكة»(١٢).

من الواضح أن ابن خلدون يسترد أفكار ابن رشد ويموه عليها بمصطلحاته الخاصة. فكما عدّ ابن رشد العقل الهيولاني بالفعل دائمًا، كذلك يرى ابن خلدون العالم الحسّي والملكة الذهنية اللازمة لإدراكه. ومثلما عدّ ابن رشد العقل الفعال مجردًا دائمًا يستوي فيه العقل والعاقل والمعقول، كذلك يرى ابن خلدون العالم الروحاني إدراكًا صرفًا وتعقلاً محضًا يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول. أمّا عالم النفس، فهو شأنه شأن العقل المستفاد لدى ابن رشد، الوسيط بين العالمين، فيكون مرة بالفعل ومرة بالقوة. فالنفس الإنسانية «ذات روحانية موجودة بالقوة من بين سائر الروحانيات، وإنما تخرج من القوة إلى الفعل بالبدن وأحواله. وهذا أمرٌ مدرك لكل أحد»(١٣).

وليس معنى هذا أن البدن هو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل، ولكنه المحلّ اللازم لإخراجها. هذا التماثل في البنية، لا الوظيفة، يدفع ابن خلدون إلى مهاجمة مَنْ يختلف معهم. ولكنّه بدلاً من أن يهاجم الصوفية - كما فعل ابن رشد - وينفي فكرة اتصالهم بالعقل الفعّال أو العالم الروحاني،

فإنه يهاجم العرافين: «وأما العرافون فهم المتعلقون بهذا الإدراك، وليس لهم ذلك الاتصال، فيسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين، بناءً على ما يتوهمونه من مبادىء ذلك الاتصال والإدراك، ويدّعون معرفة الغيب، وليسوا منها على الحقيقة»(١٤).

مهما تماثلت النظريتان في البنية، ظلتا مختلفتين في الوظيفة. لقد كان ابن رشد يفكر في توظيفها لحلّ المشكلات في المعرفة، بينما كان ابن خلدون يريد توظيفها لحلّ المشكلات في المصلحة.

حدود العقل

هل يستوعب العقل النفس كلّها لدى ابن خلدون؟

هنا ينفصل ابن خلدون انفصالاً بائنًا عن ابن رشد؛ لأن هذا الأخير يوسّع من وظيفة العقل في النفس و«يتضح بالدليل الفلسفي أنّ في النفس عند ابن رشد جزءًا واحدًا قابلاً للمفارقة أو الخلود، هو العقل بقسميه: الهيولاني والفعّال»(١٥)، بينما نجد ابن خلدون يقلّص دور العقل إلى حدٍّ كبير، ويرى أنه وظيفة محضة من وظائف النفس. فالعقل التكليفي، مثلاً، وهو قوّة من قوى النفس تابعة للعقل التجريبي، هو «علومٌ ضرورية للإنسان يشتد بها نظره، ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله». ويصرّ ابن خلدون دائمًا على تكرار أن الله خلق العقل للإنسان: لكي يدرك به العلوم والصنائع فقط، لا لكي يتصل من خلاله بالعوالم العلوية. وبالتالي فإنّ العقل الإنساني محدودٌ بحدود عالم المعاش الطبيعي. فكما خلق الله لكل حيوان من الحيوانات جهازًا دفاعيًا يساعده على البقاء، فأعطى السموم للأفاعي، والمخالب للضواري، والأجنحة للطيور، أعطى الإنسان العقل. وهو جهازٌ محدود بحدود العالم الحسي. ومن هنا يظهر خطأ من يستعمله للبحث في العقائد الغيبية أو الميتافيزيقية؛ لأنّ هذه العقائد «لا رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه.. لأن العقل معزولٌ عن الشرع وأنظاره».

العقل التجريبي

يعيش الإنسان في وسطه الثقافي والاجتماعي محتاجًا إلى غيره؛ إذ لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه. وينتاب هذا الوجود نازعان: نازعٌ اجتماعي يدفعه إلى التعاون مع بقية الأفراد، ونازعٌ فرديّ يدفعه إلى التنافس معهم. وفي كلتا الحالتين لا بدّ من انتظام الأفعال وترتيبها على «وجوه سياسية وقوانين حكمية». وهذه القوانين تدرك كلها بالتجربة التي تتراكم في ذات الفرد حتى تتحوّل إلى

ملكة راسخة. العقل التجريبي، إذن، يصحح نفسه بالتجربة باستمرار، وهو البؤرة التي تلتقي فيها هموم الفرد بهموم المجتمع، بحيث تراكم لدى كليهما خبرة مكتسبة عبر الزمن. يصف د. عبد السلام المسدي النزعة التجريبية لدى ابن خلدون بوصفها إرضاءً لضغطين متزامنين، هما ضغط الحاجة، وضغط الرغبة بقوله: «إنّ قانون الحاجة هو المحصلة الفيزيائية لقوتين ضاغطتين: قوة الاقتضاء الخارجي، وقوة النزوع الداخلي، فالأولى تستجمع الحاجة المتسلطة على الإنسان بوصفها تحديًا لوجوده، والثانية تشكّل مسعى الإنسان إلى الاستجابة الطبيعية» (١٦).

إن وظيفة العقل التجريبي في تيسير المصلحة هي التي تجعله قرينًا بالزمان. لذلك يؤكد ابن خلدون على أنّ العقل التجريبي كفيلٌ بحلّ جميع المعضلات المتعلقة في مجال فعاليته بما تسعه التجربة من الزمن. وهو يشرح المثل السائر «مَنْ لم يؤدبه والداه، أدبه الزمن»: بأن مَنْ لم يتعلمْ من أبويه، وبضمنهما المشيخة والأكابر، لا بدَّ أن يتعلم من التجارب على توالي الأيام، فيكون الزمان بمنزلة معلمه ومؤدبه.

من ناحيةٍ أخرى، لكون هذا العقل وسيطًا، من حيث البنية، بين العقلين الآخرين، فإنه يتردد دائمًا بين النفي والإثبات؛ لأنّ كلاً من العقلين الآخرين يجتذب إليه الجزء القريب من الوسط الرابط بين الطرفين. وهكذا تجعل بنية هذه العقل منه، إضافة إلى وظيفته، بحاجة دائمة إلى الزمن معيارًا لتأكيد مصداقيته.

الفأر العملاق

لكي يوضح ابن خلدون قصور العقل التجريبي عن إدراك الوقائع اللامتناهية، يذكر قصة تكذيب الناس لابن بطوطة فيما رواه من قصص البذخ والترف لدى ملوك الهند. ويمثل عليها بعد ذلك بقصة «ابن الوزير الذي اعتقله السلطان». وخلاصة القصة أن أحد السلاطين اعتقل وزيره وابنه الصغير، وبقي الاثنان في السجن، حتى كبر الولد، ولم يكن قد رأى أو سمع بالغنم أو البقر أو الإبل، لأنه لم يشاهد في السجن من الحيوانات سوى الفأر. وحين فطن، صار يسأل عن اللحوم التي يأكلها، فيقول له أبوه: هذا لحم الغنم. لكنّه لعجزه عن إدراك الغنم، كان يتخيلها على هيئة الفأر. وكذلك الحال مع البقر والإبل. لأنّ من طبيعة العقل التجريبي أن يقيس الغائب على الشاهد، دون أن ينتبه إلى خطئه، فيقيس الأغنام والأبقار والإبل التي لم يشاهدها على فئران السجن الصغيرة.

يماثل د. علي الوردي بين قصة «الفأر

العملاق» هذه وقصة «نهر الجنون» المعروفة، حيث ألقي في أحد الأنهار عقار يبعث على الجنون. فشرب أهل القرية كلهم منه عدا الملك. فصار أهل القرية يتهامسون بأنّ الملك صار مجنونًا، وأنه يجب خلعه. فاضطرّ الملك أن يشرب من ماء نهر الجنون، ليكون عاقلاً مثلهم. وبهذا استطاع أن يحتفظ بعرشه. يقول د. الوردي: «إن ابن خلدون يشير إلى خطأ بعض الناس الذين يحاولون مخالفة العادات السائرة حيث يرونها غير صالحة، فيتخذون عاداتٍ أخرى أصلح منها في نظرهم. وهم إذ يفعلون ذلك يرميهم الناس بالجنون. وفي هذا خطرٌ عليهم، وربّما فقدوا ما لديهم من جاهٍ وسلطان»(١٧).

يبدو لنا أنّ قصة «الفأر العملاق» أوسع من ذلك؛ لأنها تشمل مخالفة العادات المألوفة في المجتمع، وتزيد عليها في نقد طبيعة العقل التجريبي. وهي تذكرنا من حيث البناء والمضمون بقصة «الكهف» في جمهورية أفلاطون، حيث أُوثق مجموعة من الناس في كهفٍ منذ الطفولة، بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضًا ولا حراكًا ولا التفاتًا، وأُديرت وجوههم إلى داخل الكهف، فلا يملكون إلاّ النظر أمامهم، فصاروا يرون على جدار الكهف أمامهم ظلال الناس وأشباح الأشياء التي تسقطها نار موقدة أمام الكهف. ولمّا كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فقد توهموها أعيانًا، وصاروا يقيسون، مثل ابن الوزير في حكاية الفأر العملاق، الغائب عن أعينهم بالشاهد أمامهم على جدار الكهف(١٨).

أراد أفلاطون بهذه الحكاية أن ينقد العقل التجريبي، ويبرهن على صحة المثل والنماذج الخالدة، في حين أراد ابن خلدون بها أن يبرهن على العكس، وهو قصور العقل عن إدراك الغائب عنه. وإذا استعدنا تمييز ابن خلدون، بين «السبب النجومي» المحلّق في الفضاء، و«السبب الأرضي» اللصيق بهذا العالم، فنستطيع القول إن أفلاطون كان يريد أن يقدّم تفسيرًا «نجوميًا» لبنية هذه الحكاية، بينما قدّم ابن خلدون تفسيرًا «أرضيًا» لاشتغالها.

لوح العقل الأبيض

المعرفة، إذن، ليست تذكرًا للمثل، كما يرى أفلاطون، ولا اتصالاً بالعقل الفعّال، كما يرى الفلاسفة. بل هي حصيلة التجربة الاجتماعية المتغيرة.

لقد أعطى الله العقل التمييزي للإنسان ليتميز به عن بقية الحيوانات، وأعطاه العقل التجريبي: ليفهم به عالمه، ويذلل الصعاب التي تقف في طريقه، كما أعطاه العقل النظري: ليحظى بتصوّر الموجودات في العوالم الأخرى. وجميع هذه المراتب العقلية

«كسبية» بطبيعتها: أي إنها كانت بعد أن لم تكن. والإنسان «قبل التمييز خلوٌ من العلم بالجملة، معدودٌ من الحيوانات»(١٩). ثمّ يحصل له الانسلاخ من الحيوانية والارتفاع إلى البشرية بمقدار استكماله للمعرفة في درجاتها الثلاث. فالإنسان - كما يقول ابن خلدون: «جاهل بالذات عالم بالكسب»، يولد وعقله صفحة بيضاء، ليس فيها معرفة قبلية، ثمّ تبدأ التجارب الكسبية بالانتعاش عليها؛ لترتفع به في سلّم الرقي من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسانية. وبالتالي فإنّ المعرفة في جميع درجاتها معرفة تجريبية «كسبية»، أي مكتسبة بالتجربة الاجتماعية في العالم الفعلي الواقعي. إن احترام ابن خلدون للمعرفة العيانية الحدسية في التجارب الخارقة لا ينتمي إلى الجزء الخارق فيها، بل ينتمي إلى الجزء «التجريبي». ولهذا يحرص على التأكد من مصداقيتها تجريبيًا، بالمشاهدة أو الخبر، وليس استنادًا إلى قوانين عقلية كليّة.

العقل النظري

العقل النظري من طبيعة مختلفة، في رأي ابن خلدون؛ لأنه يتعلق بعالم الملأ الروحاني الأعلى. وفي العالم الروحاني ذوات مدركة نعلم وجودها من تلقينا آثارها في أنفسنا. وبسبب موقع العقل التجريبي وسيطًا بين العقل التمييزي والعقل النظري، فإنه يستطيع تصوّر طبيعة العالم الروحاني؛ أي إن العقل التمييزي يدرك، والعقل التجريبي يفهم، والعقل النظري يتلقى، والعقل التجريبي يحلل. وأبسط تصوّر ممكن للأرواح هي أنها ذوات مجردة عن المادة، وعقل صرف يتحدد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأن حقيقتها الإدراك والعقل فحسب. وبسبب هذا التجرد المطلق عن الزمان فإنّ الروحانيات لا تخضع لمعايير الإثبات الخارجية في دليل المطابقة، بل لا يمكن الاتصال بها إلاّ من وراء حجاب. ولا ينكشف هذا الحجاب إلا بالعيان والتجربة الحدسية التي لا يتوافر عليها إلا الأنبياء والأولياء والصوفية وذوو المواهب الخارقة (كالرؤية والكهانة والعرافة وغيرها). العقل النظري، بعبارةٍ أوضح، فعالية سلبية لا يمكن البرهنة عليها سلبًا ولا إيجابًا؛ لأنها تشترط غياب العقل التجريبي أصلاً. «أمّا ما يزعمه الحكماء الإلهيُون في تفصيل ذوات العالم الروحاني وترتيبها، المسمّاة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك بيقينيّ؛ لاختلال شرط البرهان النظري فيه. لأنّ من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلاّ ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الايمان ويحكمها»(٢٠).

الخبر والإنشاء

يميّز ابن خلدون، متابعًا السكاكي ومدرسته، بين الخبر والإنشاء(٢١). الجملة الخبرية «هي التي لها خارج تطابقه»، والجملة الإنشائية هي «التي لا خارج لها كالطلب وأنواعه». وسينقل ابن خلدون هذا التمييز نقلة مهمة يتحوّل بمقتضاها من مستوى البحث البلاغي الصرف إلى مستوى البحث المعرفي (الابستمولوجي). فالخبر تاريخيّ بالضرورة، ولهذا لا بدّ من إخضاعه للفحص العقلي التجريبي من حيث الإمكان المادي والمطابقة مع الخارج. في حين أن الأخبار الشرعية «تكاليف إنشائية» أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط»(٢٢).

هنا نلاحظ اختلاف الملكة التي تتلقى الخبر عن الملكة التي تتلقى الإنشاء. فهي في الخبر، البرهان أو النظر أو العقل التجريبي، بينما هي في الإنشاء الظن. وقد رأينا كيف يزيّف ابن خلدون ادّعاءات الفلاسفة، ويصفها بأنها ظنون محضة و«أوهام» و«أغلاط» و«تزييف أقوال باطلة»، أي باختصار مجرّد «إنشاء» بلاغي لا دليل عليه.

إذن، ما الفرق بين الإنشاء الديني والإنشاء الفلسفي،، ما دام كلا الإنشائين يفيد الظن فقط، ولا يقبل المطابقة مع الخارج؟

يجيب ابن خلدون أنّ الإنشاء الفلسفي لا يترتب عليه غير المعرفة الظنية، بينما تترتب على الإنشاء الديني مصلحة فعلية. فليس المقصود من الإنشاء الديني الإيمان وحده، بل حصول صفة منه تتكيف بها النفس. صحيحٌ أننا لا نجد الناس جميعًا بمنزلة واحدة في كيفية التسليم به. ولكنّ ذلك لا يحول دون ترسيخ العقائد التي يدعو إليها الإنشاء الديني بمرور الزمن. يقول ابن خلدون: «إنّ كثيرًا من الناس يعلم أن رحمة اليتيم والمسكين قربةٌ إلى الله، ويقول بذلك ويعترف به. وهو لو رأى يتيمًا أو مسكينًا لفرّ منه واستنكف أن يباشره.. فهذا إنما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم، ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف. ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف مقامٌ آخر أعلى من الأوّل، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها. فمتى رأى يتيمًا أو مسكينًا بادر إليه، ومسح عليه، والتمس الثواب في الشفقة عليه.. وكذلك علمك بالتوحيد مع اتصافك به»(٢٣).

ليس المقصود من الإنشاء الديني، إذن، العلم وحده، بل العلم والاتصاف به، أي العمل المتكرر مرّات غير منحصرة: لأنّ ملكة أي شيء لا تحصل إلا بتكراره حتى يتحول إلى خاصية حالية، تؤدي مصلحةً ما في المجتمع، وهذه الخاصية أقرب إلى الطبيعة منها إلى العلم.

«فقد تبيّن لك من جميع ما قررناه أنَ المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس، يحصل عنها علم اضطراري للنفس». هكذا يكون للعقل النظري وظيفة نفعية يصبّ من خلالها بالنتيجة في خدمة العقل التجريبي. وهذا المعنى للمَلَكة بوصفها بنية تترسخ بالتكرار والتجربة هو الذي يحتاج إليه ابن خلدون في تصنيفه للعلوم والصنائع.

٢ - الطور الميتافيزيقي

وهو في نظر كونت تعديل محض للطور اللاهوتي، وهما يشتركان في خصائصَ عديدة. ففي هذا الطور الميتافيزيقي يريغ الإنسان إلى البحث عن العلل الأولى، والوصول إلى معرفة المطلق. لكنه يستبدل في هذا الطور بالعوامل الخارقة على الطبيعة «قوى مجردة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر المشاهدة»(٢٥).

٣ - الطور الوضعي

في هذا الطور يكتفي الإنسان «بالمعرفة النسبية»، معرفة الظواهر وعلاقاتها بعضها ببعض، وينبذ تجريدات الميتافيزيقا. فقانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن هو نموذج التفسير في الطور الوضعي: إنه يفسّر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة، لكنه لا يقول شيئا عن «الثقل» و«الجاذبية» كما هما في ذاتيهما. فهذه أمورٌ يمكن أن نتركها لتخيلات اللاهوتيين وتدقيقات الميتافيزيقيين»(٢٦).

تكمن خطورة قانون كونت في كشفه أنَ الفكر الإنساني يمرّ في تطور عقلي، للمجتمعات من حالة معرفية إلى أخرى، وأن أشكال بناء المجتمع تتطور أيضًا، وأن هناك مماثلة بين خطي التطور في الفكر الإنساني وأشكال مجتمعاته. يقول كونت: «لا يمكننا إلا بتجريد ضروري أن ندرس التطور العقلي للإنسان بانفصال عن تطوره الزماني، أو أن ندرس الذات الإنسانية بدون مجتمع؛ لأن هذين التطورين، على الرغم من أنهما مختلفان، ليسا مستقلين، بل يضغط الواحد منهما على الآخر بتأثير متصل وضروري لكلٍّ منهما»(٢٧).

ويمكننا أن نرسم مخطط الأدوار الثلاثة بما يماثل مخطط مراتب العقل عند ابن خلدون:

تطور الفكر	اشكال بناء المجتمع
المرحلة اللاهوتية	المجتمعات البدائية
المرحلة الميتافيزيقية	المجتمعات الوسيطة
المرحلة الوضعية	المجتمعات الحديثة

يتمثل الفرق بين المخططين في طغيان فكرة «الزمانية» على مخطط كونت، وخلوّ مخطط ابن خلدون منها. فبينما يتحدث كونت عن مراحل متعاقبة في الزمان، يتحدث ابن خلدون عن مراتب متداخلة في مستوى التفكير الواحد. وبالتالي فإنّ ابن خلدون لا يقرن في مخططه بين الزمان ومراتب المعرفة؛ لأن هذه المراتب يمكن أن تتزامن معًا في مرحلة ثقافية معينة.

ويجد في التجربة أن بعض أفراد المجتمع يلجأ إلى المعرفة الحدسية (العقل النظري) وبعضهم يكتفي بالمعرفة التجريبية. ليس معنى هذا بالطبع أنه لا يربط بين المعارف والعقول وبين تطوّر أشكال المجتمع، بل بالعكس. وسنرى كيف يربط الظواهر المعرفية بالظواهر العمرانية في المجتمع ارتباطًا ضروريًا. وإذا فحصنا ملكة العلوم والصنائع لديه، فإننا سنجدها العقل التجريبي. لقد أخرج ابن خلدون العقل التمييزي، بوصفه خارجًا عن إطار الزمان والمكان والمادة، من دائرة الزمانية، واستبقى العقل التجريبي وحده مرتبطًا بالزمانية. وبالنتيجة، فإنّ درجة انفتاح العقل التجريبي ترتبط وحدها بأشكال بناء المجتمع، وصلة قرباه الضرورية من ناحيتي العمران والبداوة. وما لم يجد العقل التجريبي دفعةً إعجازية من العقل النظري، تبثّ فيه روحٌ عصبية دينية معينة، فإنّ تطوره سيظل متدرجًا خاضعًا لنسبة العمران في المجتمع.

الحواشي

١ – مقدمة ابن خلدون: ٨٨.

٢ – المصدر نفسه: ٣٢٣.

٣ – المصدر نفسه: ٤٢٤.

٤ – المصدر نفسه: ٣٩١.

٥– التعريف (الطبعة الملحقة بالعبر): ٤٠٢/٧.

٦ – مؤلفات ابن خلدون: ٣٩.

٧ – الفكر الواقعي عند ابن خلدون: ٤٢.

٨ – مؤلفات ابن خلدون: ٤٠.

٩ – مقدمة ابن خلدون: ٤٥٤.

١٠– شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى: ٣١ – ٤٢.

١١ – ابن رشد: ١١٠. وهناك رسالة صغيرة بعنوان: (الاتصال بالعقل الفعال) نشرت ملحقة بكتاب ابن رشد عن شرح كتاب النفس لأرسطو منسوبة لابن رشد، وأعاد نشرها د. ماجد فخري في كتابه ابن رشد: ١٨١ – ١٨٦. غير أن نسبتها لابن رشد موضع شك: لأن مؤلفها يخاطب فيها مَن سمّاه «مولاي وسيدي». ولذلك يرجح د. ماجد فخري نسبتها إلى ابنه أبي محمد عبدالله بن

رشد. ثم يضيف: «وليس في الرسالة شيء عندنا.. سوى هذه العبارة، يستدلّ به على أنها ليست من وضع ابن رشد جملة». ولا يبعد في رأينا أن تكون هذه الرسالة من تلخيص ابن خلدون في شبابه، ولعلّ المخاطب بها أستاذه الآبلي، كما فعل في تلخيصه لمحصل الرازي. غير أن إثبات ذلك يحتاج إلى مزيد من التوثيق الفيلولوجي ومعرفة تاريخ نَسْخ المخطوطة الأصلية. والجدير بالذكر أنّ هذه الرسالة تناقش رأيي الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وتوفّق بينهما. وكان المسعودي قد أشار إلى الثلاثة، إشارة سريعة لا تخلو من اضطراب (مروج الذهب ٢/٢٣٦). وفي الفوز الأصغر لمسكويه: ١٩٢ عند حديثه عن كتاب النفس لأرسطو أن «أجلة المفسرين اختلفوا في تفسيره، أعني الاسكندر وثامسطيوس ومن تبعهما: لأن كل واحدٍ منهما فهم عن الحكيم (أرسطو) غير ما فهمه «الآخر».

١٢ – مقدمة ابن خلدون: ٨٩.

١٣ – المصدر نفسه: ٩٧.

١٤ – المصدر نفسه: ٩٩.

١٥ – ابن رشد: ١١٧.

١٦ – مع ابن خلدون، قراءات: ١٦٥.

١٧ – منطق ابن خلدون: ١٩٤.

١٨ – الجمهورية لأفلاطون (ترجمة حنا خباز): ٢٠٦.

١٩ – مقدمة ابن خلدون: ٣٩٥.

٢٠ – المصدر نفسه: ٣٩٤.

٢١ – ابستمولوجيا الخبر بين المسعودي وابن خلدون، أبواب، العدد (١٦): ١٧٢.

٢٢ – مقدمة ابن خلدون: ٣٥.

٢٣ – المصدر نفسه: ٤٢٥.

٢٤ – عبقريات ابن خلدون: ٢٢٣.

٢٥ – محاضرات: ٩/١.

٢٦ – موسوعة الفلسفة: ٢/ ٣١٢ – ٣١٣.

٢٧ – الفلسفة والعلوم: ٢٠ بتصرف منا.

حول تكوين العقل العربي

دراسة نقدية لطروحات محمد عابد الجابري

الملخص

درس العديد من الباحثين المعاصرين قضايا وجوانب مختلفة من التراث، وتقلّبوا بين مواقف شتى، متبنين رؤى مختلفة مشتركة أو متباينة، معتمدين في بحوثهم منهجيات وأساليب قد تقترب من الموضوعية، وقد تبتعد عنها، بحسب اجتهاد الباحث.

والحديث عن التراث العربي الإسلامي وهمومه حديثٌ طويل ومتشعّب، تتداخل فيه الرؤى التاريخية مع المقدمات والمنطلقات الفلسفية والمواقف السياسية والأوضاع الاجتماعية ومستويات الوعي الخاص والعام أحيانًا.

بقلم الدكتور
محمد باسل الطائي
كلية العلوم - جامعة الموصل

وتأتي محاولة الأستاذ محمد عابد الجابري التي دأب على تأسيسها منذ ما يزيد على عقدٍ من الزمان واحدة من المحاولات الجادة، التي شهدها مسرح الثقافة العربية المعاصرة. هذه المحاولة التي ظهرت بشكل مركّز ومجمل مع مقدمة كتاب «نحن والتراث» الذي صدر في بيروت عام ١٩٨٠، ثم أخذت تلك الدراسة إطارًا أكثر اتساعًا، وأنظم منهاجًا، ورؤية أكثر عمقًا، وأثرى مادة» في كتاب «نقد العقل العربي» بجزأيه: «تكوين العقل العربي»(١) و«بنية العقل العربي»(٢) في محاولة لتقديم دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.

في هذه الدراسة سنعرض لما قدمه الأستاذ الجابري في نقده للعقل العربي بنية وتكوينا، متوخين، في كل ذلك، فحص جوانب (العلمية والموضوعية) التي وعد بها الجابري في دراسته لهذه المسألة الحيوية والمهمة من مسائل ثقافتنا المعاصرة.. معتمدين في منهجنا لفحص هذه الرؤية مجمل ما يحتويه التاريخ، وما يقرره العلم المعاصر من حقائق هي بمنزلة القاعدة الأساس التي ينبغي الرجوع إليها في معترك الخلاف والاختلاف.

تعريف العقل

في الفصل الأول من الجزء الأول من كتاب نقد العقل العربي يبدأ الأستاذ الجابري بالتمييز بين مصطلح «فكر» بصفته (جملة من الآراء والأفكار التي يعبر بها ومن خلالها عن الاهتمامات، والمشاغل، والمثل الأخلاقية، والمعتقدات المذهبية، والطموحات السياسية والاجتماعية)(٣). وبين مصطلح «عقل»، بكونه أداة لإنتاج الفكر. ولكي يؤسس الجابري مبدأه في تحقيق «الهوية» أو «الجنسية الثقافية» للمفكر يعتمد القاعدة المعرفية القائلة: (إن المثقف لا ينتسب إلى ثقافة معينة إلا إذا كان يفكر داخلها)(٤). والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل (التفكير بوساطتها)، وهذا الذي يعني (التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة المستقبلية، بل النظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان كما تحددها مكونات تلك الثقافة)(٥).

وهكذا فإن مفهوم «العقل العربي» الذي تعالجه دراسة الأستاذ الجابري هو الفكر (بوصفه أداةً للإنتاج النظري صنعتها الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبّر في الوقت ذاته عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم)(٦).

واضحٌ أن هذا الاختيار لموضوع الدراسة يستهدف أساسًا الجانب الابستمولوجي، البحث في أدوات إنتاج الفكر لا منتجات هذه الأدوات، وبذلك يحاول الجابري أن يستبعد في الجزء الأول من كتابه مناقشة الجانب الأيديولوجي.

ولغرض الإجابة عن السؤال: ما إذا كان العقل نفسه خاليًا من أي محتوى يستعين الجابري بتصنيف لالاند الذي يميز فيه بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن. فالأول يقصد به (النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادىء)(٧)، فهو إذن (الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقة بين الأشياء مبادىء كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس)(٨). أما العقل المكوَّن فإنه (منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة)(٤)، ولا بد من التنبيه هنا إلى أن وصف الملكة الاستنباطية كما عرّفها الجابري أعلاه (واحدة عند جميع الناس) مسألة عليها الكثير من التحفظ.

ثم ينتقل الجابري إلى إجراء مقارنة بين «العقل العربي» و«العقل اليوناني»

و«العقل الأوربي الحديث والمعاصر». وهنا يقرر موضوعة غير مستوفية لشروط الصحة في رأينا؛ إذ يقول: (إن الحضارات الثلاث اليونانية والعربية والأوربية الحديثة هي وحدها التي أنتجت ليس العلم فقط، بل نظريات العلم)(١٠). إن هذا النظر غير المسوغ قد يجد ما يعارضه بوثائق كثيرة من تراث الحضارات الأخرى كالحضارة الصينية القديمة، وحضارات الهند أيضًا.. لذلك لا يمكن قبول هذه المصادرة على علاتها.

ثم يستعرض الجابري بصورة انتقائية، وباختصارٍ شديد، عددًا من فلاسفة اليونان العقلانيين ومنهم هيراقليط؛ واناكسا غوراس ليخلص إلى القول: (وهكذا نجد في جميع الأحوال داخل الثقافة اليونانية الطبيعة أولاً بوصفها معطىً ابتدائيًا غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوى أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور. أما الإنسان فهو في جوهره قبس من «العقل الكلي»...)(١١).

وحين ينتقل إلى الفلسفة الأوربية الحديثة مبتدءًا بديكارت وأسبينوزا عبر كانت وهيغل، فإنه يجد فيها تواصلاً عضويًا مع الفلسفة اليونانية على الرغم من المسافة الزمانية؛ ليخلص إلى أن مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية والثقافة الأوربية الحديثة يؤكد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها الشيء الذي ينزع عنه (الصبغة الإطلاقية)(١٢). وهكذا يجد أن لبنية العقل في الثقافة الإغريقية - الأوربية الحديثة ثابتتان هما:

١ - عدّ العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة.

٢ - الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهةٍ ثانية.

وهكذا تكون الفلسفة اليونانية - الأوربية قد تمحورت حول العقل - الطبيعة. أما الله فإنه واسطة بين العقل والطبيعة.

يلاحظ هنا أن الأستاذ الجابري، وعلى الرغم من سعة اطلاعه على مفاهيم الفيزياء المعاصرة التي أبرزها في كتابه «مدخل إلى فلسفة العلوم»(١٣) بجزأيه، حيث نجد هنالك أنه يعترف بأن الفيزياء الحديثة والمعاصرة قد غيّرت جذريًا مفاهيم العقل اليوناني - الأوربي، وغيّرت كثيرًا من مبادئه (أي مفهوم الحتمية ومطلق الزمان - مكان) إلا أنه مع ذلك لا يرى على ما يبدو ضرورة للدخول في هذه المسألة على وجه التفصيل حينما يناقش العقل اليوناني - الأوربي الحديث في مقابل العقل العربي. وعلى الرغم من خطورة هذه المسألة وأهميتها المعاصرة؛ إذ يتحكم الإنسان المعاصر إلى العلم ومعطياته عند النظر إلى الموقف الفلسفي - لكنه يقرر أن يحجم عن الدخول في معتركها ويتجاهلها

منتصرًا على استنتاج مفاده أن الثورة الابستمولوجية الحديثة، التي انطلقت مع نظرية الكم والنسبية، غيّرت مفهوم العقل نفسه! لكننا سنرى فيما يلي من هذه الدراسة أن المسألة لا تقف عند هذا الحدّ، بل تمتد في الحقيقة امتدادًا عميقًا لتعيد النظر في مجمل الأحكام التي توصل إليها الأستاذ الجابري في دراسته للعقل العربي. لكننا الآن نؤثر الاسترسال في عرض ما قدمه الجابري؛ لنرى أنه عندما يحاكم العقل العربي يرى فيه أنه يتسم أولاً «بالنزعة المعيارية»؛ أي ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعًا له ومرتكزًا.. في مقابل النظرة الموضوعية التي ينسبها إلى العقل اليوناني، والتي هي نظرة تحليلية - تركيبية؛ إذ يجد (أن الحركة في الثقافة العربية، كانت وما تزال، حركة اعتماد لا حركة نقلة، وبالتالي فزمنها مدة يعدها السكون لا الحركة)(١٤)! .. وهكذا يرى أن الزمن الثقافي العربي ليس إلا اجترارًا لما مضى، تتداخل فيه الأزمنة الثقافية حيث يجد على الصعيد المعرفي أن (المثقف العربي ما زال كما كان منذ العصر الأموي، يستهلك معارف قديمة على أنها جديدة سواء كان مصدرها عربيًا خالصًا أو دخيلاً. تلك كانت حالته بالأمس، وتلك هي حالته اليوم)(١٥). أما على الصعيد الأيديولوجي، فإنه يرى (أن هذا المثقف كان، ومنذ العصر الأموي كذلك، وما يزال، يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلاً مع أنواع الصراعات الأخرى التي يشهدها حاضره)(١٦).. وهكذا يتفق الجابري في هذه المسألة مع علي أحمد سعيد (أدونيس) في رؤيته للإنسان العربي كيانًا ماضويًا(١٧)...

وهكذا نجد أن الجابري في مفتتح دراسته للعقل العربي يستبق الدراسة بجملة من الأحكام المسبقة التي يرى أنها تحكم هذا العقل عمومًا. أما ما ابتدعه هذا العقل ذاته في القاهرة وبغداد ودمشق والقيروان وقرطبة فهو ليس الإنتاج الذي ظهر فيها، وهذه المواطن ليست (إلا جزرًا ثقافية منفصلة معزولة بعضها عن بعض)(١٨)، كما يرى الجابري في الوقت الذي يفصل فيه حقيقة أن كتاب «تهافت الفلاسفة»(١٩) الذي كتبه أبو حامد الغزالي في المشرق قد تمَ نقده من خلال «تهافت التهافت»(٢٠) الذي كتبه أبو الوليد ابن رشد في المغرب.. وأن أصول الفقه التي وضعها مالك بن أنس في الحجاز صارت مصدرًا معتمدًا للدراسات الشرعية والتطبيقات الاجتماعية في المغرب.

إن الموضوعية التي وعد بها الجابري تقتضي في هذا المقام النظر إلى التاريخ الثقافي لأية أمة نظرة داخلية وخارجية لا تنفصل إحداهما عن الأخرى.. كما يتطلب

الموقف الموضوعي أيضًا الفصل بين المراحل المختلفة للزمن الثقافي، فإذا كانت تلك الأحكام صحيحة عند مرحلة معينة، مرحلة الانحلال والسقوط والجفاف الثقافي والركود الفكري المستلب بالقهر والاستبداد، فإن هذه الأحكام تصبح تجنيًا تاريخيًا عظيمًا على تراث الأمة عندما تطلق هكذا معممة دون تمييز وتبصر..

تكوين العقل العربي

يختار الجابري عصر التدوين والترجمة إطارًا مرجعيًا عامًا لدراسته. وهذا العصر يمتد ما بين سنة ١٣٢هـ إلى ٢٣٠هـ؛ أي ما اصطلح عليه المؤرخون بالعصر العباسي الأول. ويبرر الجابري اختيار هذه الفترة بكونها ناحية موضوعية حيث إن (عصر التدوين هو بمنزلة الحافة الأساس، فهو الإطار المرجعي الذي يشدّ إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة، وينظم مختلف تموّجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا. فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صورة ما بعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئًا آخر غير هذه الخيوط بالذات)(٢١).

من هذا المنطلق يؤسس الجابري اختياره لعصر التدوين منظومة مرجعية ينظر منها وفيها إلى تكوين العقل العربي وإلى محتواه. وفي ثنايا الفصول التسعة الباقية من الجزء الأول من كتابه يؤسس رؤيته البنيوية لتكوين العقل العربي في ثلاثة أطر أو بنيات معرفية هي:

أ - البيان : ويشمل علوم اللغة والفقه وعلم الكلام.

ب - العرفان : ويشمل الاتجاه الإلهامي المتمثل بطروحات الصوفية والباطنية.

جـ - البرهان : ويشمل علوم المنطق الأرسطي وما بُني عليها.

وفي هذا يرى أن البيان العربي مؤسس على نظام معرفي واحد يعتمد «قياس الغائب على الشاهد» منهاجًا في إنتاج المعرفة، وهذا ما يسميه بالمعقول الديني المقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية كرؤية واستشراف. من هنا كان لا بدّ من محاكمة اللغة العربية والبحث عن أصولها وفصولها أولاً قبل الدخول في جوانب البيان العربي الأخرى (وهي الفقه وعلوم الكلام).

فاللغة (ليست أداة للفكر فقط، بل هي أيضًا القالب الذي يتشكل فيه الفكر)(٢٢). وهذا صحيح، واللغة تتأثر بالبيئة، فهي (لا تعكس الظروف الطبيعية فحسب، بل تحمل معها هذا الانعكاس نفسه لنشره على أمكنة وأزمنة مختلفة.. فتكون بذلك عاملاً أساسيًا، وأحيانًا

حاسمًا في تحديد نظرة أصحابها إلى الأشياء وتأطير تلك النظرة)(٢٣).

وفي هذه المقولة جانب من الصحة، لكنه لا ينبغي أن يؤخذ هكذا على إطلاقه وعفويته. ذلك لأن مثل هذا القول بحاجة إلى شرح لم يتطرق إليه الجابري، وبحاجة إلى تدقيق على جانبٍ كبير من الأهمية في الحكم التاريخي على تطور اللغة وارتباطها بالمكان والزمان. لكن الجابري يقفز فوق كل هذا فيلاحظ (أن قاموس لسان العرب، وهو أضخم وأغنى قاموس في اللغة العربية، لا ينقل إلينا على ضخامة حجمه، أسماء الأشياء الطبيعية والصناعية، ولا المفاهيم النظرية وأنواع المصطلحات التي عرفها عصره، القرن السابع والثامن للهجرة)(٢٤). والسبب كما يراه هو الإطار المرجعي للعقل العربي، عصر التدوين: يأبى (إلا أن يجعل اللغة العربية الرسمية أو الفصيحة لغة القواميس تبقى دائمًا هي اللغة التي جمعت وصُنعت من طرف الخليل بن أحمد وزملائه)(٢٥).

وهنا تبرز الانتقائية في النظر إلى النتاج الثقافي وإلى التاريخ وحقائقه.. فالجابري يريد على ما يبدو أن يرى في (لسان العرب) وهو معجمٌ لغويٌ أساسًا، مصطلحات علمية وصناعية متجاهلاً وظيفته، ومتجاهلاً في الوقت نفسه وجود قواميس اصطلاحية أخرى، منها ما كُتب قبل (لسان العرب) ومنها ما كتب بعده، ومنها كتاب (مفاتيح العلوم)(٢٦) للخوارزمي المتوفى سنة ٣٧٨هـ ففيه الكثير من الأسماء الطبيعية والاصطلاحات العلمية والعملية المتداولة في عصره، ومنها كتاب (التعريفات)(٢٧) للجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ وكتاب (الكليات)(٢٨) لأيوب بن موسى المتوفى سنة ١٠٩٤هـ، وكتاب (كشاف اصطلاحات الفنون)(٢٩) للتهانوي المتوفى سنة ١١٥٨هـ...

ثم يتعرض إلى كيفية جمع اللغة العربية من أفواه (الأعراب)، ومن ثم التنظير لها وتوليدها على يد الخليل بن أحمد، ثم تقعيدها على أيدي النحاة البصريين والكوفيين؛ ليخلص إلى أن هذه العملية قد (جمدت اللغة العربية بعدما حنطتها)(٣٠). ونظرًا لأن (الحياة الاجتماعية لا تتجمد ولا تتحنط)؛ لذلك يرى الجابري أن الحياة نفسها قد (انتقمت لنفسها بفرض لهجات عربية عامية كانت، وما تزال، أغنى كثيرًا من اللغة الفصيحة)(٣١)! فاللغة العربية بعد الخليل بن أحمد وتلامذته هي (لغة لا تاريخية؛ لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال، ولا تتطور بتطور العصور)(٣٢). فهذه اللغة حسب ما يرى الجابري (نشأت أو جمعت في عالمٍ حسيٍ لا تاريخي، عالم البدو من العرب، الذين كانوا يعيشون زمنًا ممتدًا كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة، ومكانًا بل فضاءًا طبيعيًا

وحضاريًا وعقليًا فارغًا هادئًا، كل شيء فيه صورة حسية بصرية أو سمعية. هذا العالم هو كل ما تنقله اللغة العربية إلى أصحابها اليوم وقبل اليوم، وسيظل هو هو ما دامت اللغة العربية خاضعة لمقاييس عصر التدوين وقيوده)(٣٣).

نقول: إذا كان تقعيد اللغة العربية وظهور علوم النحو والصرف والبلاغة قد أدى إلى ظهور اللهجات العامية، التي يرى الجابري أنها انتقام الحياة الاجتماعية من اللغة العربية، فما السبب في ظهور اللهجات العامية في أوربا في البلد نفسه، وفي إطار اللغة الواحدة نفسها؟ هل يوجد ما يناظر الخليل بن أحمد في إنكلترا، وهل تمّ ظهور اللهجات العامية هناك بسبب انتقام الحياة الاجتماعية من اللغة الأم؟ أم هي الأمية المعجمة التي طغت على حياة الشعوب، فجعلتها تنطق بكلمات تعبيرية عادت بها القهقرى إلى عصور ما قبل العلم، علم اللغة؟

إن ذلك التقييم الذي يتجاوز الكثير من العلمية في موضوعات نشوء اللغات والألسنيات وتطورها لا يمكن وصفه بأي شيء من الموضوعية، فكيف به الحال عند أخذه مأخذ الجدّ لإعادة تقييم تراثنا العقلي؟ ولماذا هذا التحامل على عالم (الأعرابي صانع العالم العربي) وعلى لغته.. أليس في خيوط هذه الرؤية ما يؤثر استلابًا استشراقيًا منحازًا غير منصف مرتديًا هذه المرة جلباب الموضوعية البنيوية؟

لاستكمال فصول البيان العربي يعرض الجابري في الفصلين الخامس والسادس إلى علوم الفقه الإسلامي وعلوم الكلام، فيجد أن (الفقه الإسلامي كان ولا يزال أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته)(٣٤)، ثم يرى أن (الفقه في الثقافة الإسلامية يقوم بالدور ذاته تقريبًا الذي قامت به الرياضيات في الثقافة اليونانية وفي الثقافة الأوربية الحديثة)(٣٥).. وهنا لا بدّ لنا من التنبيه إلى الحقيقة التاريخية المعروفة أن الثقافة اليونانية لم تكن تمتلك «رياضيات» بل «هندسة وعلوم عدد» ثم ولدت الرياضيات (الجبر) مع الخوارزمي، واستكملت مع اكتشاف التفاضل والتكامل على يد ليبنز ونيوتن. على أننا نجد أن اللغة العربية (وليس الفقه) هي التي قامت بدور الرياضيات، كما سنرى ذلك عند مناقشة طروحات المتعلمين.

وبصدد نشأة علوم الفقه وتقنين أصوله يرى الجابري أن التداخل الذي حصل بين الأخذ بـ (الرأي) في مجال و(النقل) أو (الأثر) في مجال آخر شكّل صراعًا بين وجهات نظر لم تكن تعتمد الأصول والمقدمات نفسها في تفسيرها أو معالجتها للقديم والجديد معًا. وهذا ما يسميه (أزمة الأسس).. لذلك كان لا بدّ

من إعادة التأسيس منطقيًا وابستمولوجيًا (كما أن التنظير للخلافة والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تسوغ الواقع وتقننه بإضفاء الصبغة الشرعية عليه. وهذه القواعد لم تتوافر للعقل العربي بشكل مضبوط إلا مع الشافعي..)(٣٦). ولذلك يرى الجابري أيضًا أن (القواعد التي وضعها الشافعي لا تقلّ أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي والعقلانية الأوربية الحديثة عامةً)(٣٧).

على أننا نرى أن في هذا كثيرًا من المبالغة وتجاهلاً صريحًا لمساهمات أخرى في التقنين للمشرع. فنظرية الخلافة نُظِّر لها قبل الشافعي بكثير.. وكانت أول المسائل التي واجهت الحكم الإسلامي منذ عهد السقيفة والبيعة لأبي بكر.. ومن ثم ظهرت المشكلة ثانيةً على عهد الخليفة عثمان بن عفان [وبعدها ظهرت في خلاف طلحة والزبير مع علي]، ومن يقرأ التاريخ ليرى أن للإمام علي رؤية ونظرية شاملة في مسألة الخلافة، تفصح عنها مكاتباته مع معاوية بن أبي سفيان وخطبه في مؤيديه وأفراد جيشه في صفين.. كما كان لمعاوية هو الآخر نظريته، وكان للمرجئة نظريتهم وللخوارج رأيهم ونظريتهم.. كما كان للمعتزلة الأوائل على عهد بني أمية نظريتهم أيضًا، التي ربما كانت أكثر النظريات نضجًا، فقامت على أساسها تحالفاتهم مع عمر ابن عبد العزيز وبعده يزيد بن الوليد.. ويقدم الأستاذ محمد عمارة عرضًا وافيًا لنظرية الخلافة وأصولها وفصولها في كتابه «الإسلام وفلسفة الحكم»(٣٨) بأجزائه الثلاثة.

على أن ما يهمنا هنا هو أن موضوعة (أو قاعدة) الاستدلال بالشاهد على الغائب هي القياس الذي اعتمده الفقه الإسلامي، ولهذا القياس، كما هو معروف، شروط لازمة لصحته. فلو توافرت هذه الشروط لصار مكافئًا للبرهان والقياس البرهاني القائم على أصول المنطق.. فلماذا إذن يرى الجابري أن القياس الفقهي آلية بليدة؟

لا نجد الجواب عن هذا في الجزء الأول من الكتاب، لكننا نجده في الجزء الثاني منه (بنية العقل العربي) حيث يقول في خلاصته: (إن العقل العربي عقلٌ يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقًا من أصل، أو انتهاءًا إليه، أو بتوجيهٍ منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة أو القياس البياني، والمماثلة أو القياس العرفاني، وأنه في كل ذلك يعتمد مبدأ التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في

التفكير ورؤيته للعالم)(٣٩).

لو أن الجابري كان يحاكم العقل العربي في حالته الحاضرة الآن في عصور التخلف والجمود والاجترار، لوافقناه في كثيرٍ من نتائجه هذه، لكنه إذ يحاكم العقل العربي في أزهى عصور تطوره وأبهى منتجاته، فإنه يتجنّى على هذا العقل دون شك. إن الجابري يخلط الأزمنة الثقافية إذ يقرر أن سلطة السلف قائمة، وهل يوجد سلف دون زمن سابق وعهود ماضية؟ قد تكون سلطة السلف التي يتحدث عنها فرضت حالة الاجتهادات الفقهية البليدة التي يتحدث عنها في عصورٍ متأخرة. لكن أن تكون آلية الاجتهاد على عهد تكوينها ونشوئها آلية بليدة فهذا أمرٌ لا يمكن أن يوصف بأي شيء من العلمية والموضوعية؛ لأنه مخالف لحقائق التاريخ الفكري لهذه الأمة.

المعقول الديني واللامعقول العقلي

يميز الجابري بين «المعقول الديني» الذي هو القول بالإله الواحد و«اللامعقول العقلي» الذي هو التعدد والإشراك، ويجد أن المعقول الديني العربي يتحدد بثلاثة عناصر أساسية، هي:

١ - القول بوجوب معرفة الله من خلال تأمَل الكون ونظامه.

٢ - القول بوحدانية الله ونفي الشريك عنه.

٣ - القول بالنبوة.

هذه العناصر الثلاثة التي يتحدد بها المعقول الديني يتحدد بها عكسيًا اللامعقول العقلي. والمعقول الديني يمثل الموروث العربي الإسلامي في حين أن اللامعقول العقلي يمثل الموروث القديم السابق على الإسلام والمتمثل بالمانوية والهرمسية (الصابئة) والأفلاطونية المحدثة.

مما يؤخذ على الأستاذ الجابري في هذه المسألة أنه لم يستطع أن يحدد موقفًا واضحًا من الجانب العقائدي للأديان المعروفة في المنطقة العربية وخاصةً الإسلام، بصفته الإطار العام الذي تشكلت في داخله تلك الخيوط الأساسية للعقل العربي ضمن الإطار المرجعي الذي حددته دراسته فضلاً عن أن معالجة المعقول الديني واللامعقول العقلي توطئة لفصول لاحقة يتعرض فيها لبنية (العرفان).. ولما كان الإسلام دينًا سماويًا وليس إبداعًا أرسطيًا فقد كان الأجدر بالجابري أن يحدد موقفه بوضوح وصراحة وشجاعة من هذه البنية إن هو وجد فيها اختلافًا عن بنية العرفان..

العرفان

هذه هي البنية الثانية من بُنى العقل العربي حسبما يراه الجابري.. ويمثل كما قلنا التيارات الصوفية والباطنية والمانوية

والإسماعيلية كافة، وكل ما له علاقة بالإلهام السماوي العلوي. ويحاول الجابري أن يكوّن هذه البنية بتأسيسها على الأصول الهرمية، تلك الأصول التي يجد أنها ذات صلةٍ بعيدة العهد بالفلسفات اليونانية - الرومانية التي انتقلت من اليونان إلى الإسكندرية، فحران (في سوريا) فالعراق وإيران!!

في دراسة العرفان تتداخل الكثير من الصور والبُنى.. إذ يتداخل الإلهام الديني وما يؤسسه الوحي القرآني بشكلٍ خاص مع طروحات العرفان الهرمسي، رؤيا هرمس بكيفية خاصة (والتي يعالجها الجابري بشكل مستفيض في الجزء الثاني من كتابه).. ولدراسة هذا الجانب وتكوين بنية (العرفان) الموحدة يستعين الجابري بكثير من تحقيقات المستشرقين أمثال فستوجير ودي بور وماكس مايرهوف وماسينون وهنري كوربان وآدم ميتز وبويش وغيرهم.. كل ذلك من أجل مجانسة الخليط غير المتجانس، والمؤلف من الهرمسية والفيثاغورية والفكر اليهودي وعلوم الكيمياء عند العرب.. نفي الوقت الذي تتأسس فيه الهرمسية على القول بإلهين اثنين: الإله المتعالي والإله الصانع، نجد أن الجابري يسترشد بمقاييس ماسينون للحكم على هرمسية هذا النص أو ذاك من النصوص العربية القديمة، حيث يصبح الإله واحدًا (لا يُعبر عنه بوصف، ولا يدرك بالعقل، وإنما يتوصل إليه بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتل)(٤٠).

لقد أكّد الجابري بشكلٍ واضح على الربط بين كيمياء جابر بن حيَان والأصول الهرمسية، محاولاً دمج علوم الكيمياء العربية مع الهرمسية والغنوصية والعرفان الصوفي. تلك المحاولة التي لم يكتب لها التوفيق فيما نرى. ففي الوقت الذي يورد نصًا هرمسيًا يؤكد فيه ضرورة عدم الخلط بين الفلسفة الهرمسية التي (تجعل شغلها الوحيد معرفة الله على أفضل وجه)(٤١)، والتي (لا يدنسها أي فضول للعقل)(٤٢) نجده في موقف عرضه لمفاهيم جابر بن حيان لعلم الدين (يضم علم الشرع وعلم الحروف والفلسفة والتنجيم والعلوم الطبيعية والحسابية والهندسية وكل العلوم النظرية المؤسسة للكيمياء)!

من جانبٍ آخر يلاحظ القارىء أن الجابري قد تعمد على ما يبدو إبقاء هرمس شخصية غامضة تمامًا لم يعرَف بها، ولم يعرض للأقوال الواردة في هذه الشخصية ملمحًا بين الفينة والأخرى بأصولها اليونانية على عهد الإسكندرية.. على أنه قد اتضح لنا من خلال متابعة هذه الشخصية فيما أورده المؤرخون الأوائل أن هناك ثلاثة هرامسة في التاريخ: الأول كان قبل الطوفان، وهو النبي إدريس(٤٢) وكان مسكنه صعيد مصر، والثاني هو من أهل

بابل وينسب كونه تلميذًا لفيثاغورس، والثالث ظهر شمال مصر وكان طبيبًا وعالمًا في الكيمياء. هذه المعلومات يتفق في ذكرها القفطي (تاريخ الحكماء)(٤٣) وابن جلجل (تاريخ الأطباء)(٤٤) وابن أبي أصيبعة (طبقات الأطباء)(٤٥) فلماذا سكت عنها الأستاذ الجابري؟..

إن الترابط الظاهري الحاصل بين علوم الكيمياء وعلوم السحر عائد فيما نرى إلى سرية هذا العلم (الكيمياء) وكونه غير مطاوع للتنظير العقلي كمطاوعة علم الميكانيك مثلاً.. ففي العصور القديمة، عصور ما قبل التدوين الإسلامي، وما بعده وحتى وقت قريب كانت الكيمياء لغزًا محيرًا، ذلك أن المعرفة النظرية لهذا العلم لم تستكمل إلا في العصر الحديث.. بل لم تزل هناك مغاليق لم تفهم بعد.. على حين أن علم الميكانيك علم مجسّد والكيمياء خلائط تتخذ صيرورتها عند ظروف خلط معينة وباستخدام عوامل مساعدة خاصة وهذه كلها أسرار..

وبصورة عامة يمكن القول إن استقراء تاريخ المعرفة يدلنا على أن الاتجاه العرفاني والنزوع إلى شيء فوق العقل أو تحته كان دومًا حالة يلجأ إليها الإنسان عندما يعجز عقله عن تفسير الظواهر الطبيعية بالأسباب والمسببات المعقولة، أي عندما يعجز عن بناء النموذج العقلي الذي يفسر، ولو بصورة سطحية، المتغيرات والعلائق بين تلك المتغيرات. ولما كان الإنسان دومًا يقف أمام مجهول، ولما كانت معرفته حالة متنامية أبدًا، ولن تصل إلى الكمال، فإن الاتجاه العرفاني سيبقى حاضرًا في ثقافات الشعوب دومًا.

هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى فإن تسفيه العرفان هكذا، وبالصورة التقليدية للرفض غير القائمة على أسس موضوعية علمية، لم يعد الحالة التي تستجيب لتغير الواقع المعرفي للإنسان. فالإنسان إذ يبني نماذج معرفية تؤلف الصورة العقلية التي يكوّنها عن الطبيعة وعن نفسه، هذا الإنسان يستقرىء تاريخ معرفته، فيجد أن النماذج التي يبنيها ليست بالضرورة الحالة الوجودية المنفردة Unique الواجبة الوجود. فلقد أثبتت الكثير من الدراسات المعاصرة في الفيزياء وفلسفة العلم والباماسيكولوجيا وجود صيغ وتمثلات عقلية (ولا عقلية أحيانًا) قابلة للتحقق وجوديًا. فماذا يعني أن نعطي للحبيبات الأولية التي تؤلف نوى الذرات المادية صفاتٍ معنوية كاللون والطعم والوسامة والغرابة؟! إذ نقول عدد اللون كذا وعدد الطعم flavour كذا، وعدد الغرابة كذا، وعدد الوسامة charm هو كذا؟! فهذا هو آخر ما توصلت إليه فيزياء الجسيمات الأولية تحت النووية.. أليست هذه محاولة لاستعارة

صيغ التفكير العرفاني وتقاليده (في بعض وجوهها على الأقل)!

لقد كان على الأستاذ الجابري حين رفض العرفان القائم على الهرمسية المزعومة أن يرفض الإلهام جملة، ويرفض الوحي والنبوة أصلاً. فما النبوة؟ هل في البرهان العقلي الاستنباطي قدرة على إثبات النبوة، أم هي التسليم بالغيب.. وما هو الغيب، أوليس الغيب تسليمًا مطلقًا يقوم به الاعتقاد الديني.. لماذا إذن نلف وندور في رفض الإيمان والاعتقاد الديني ولا نقول بذلك صراحةً؟

إن العرفان هو إفراز طبيعي للوجود الإنساني المحدود القاصر المتنامي أبدًا، وهذا ما ينبغي للعقل العلمي والموضوعي أن يعترف به كواقع وجودي.

البرهان وإعادة التأسيس

بعد أن شخّص الجابري بنية البيان وبنية العرفان في الثقافة العربية الإسلامية التي تشكلت في عصر التدوين اتجه إلى البحث في الجذور العقلية اللابيانية واللاعرفانية في الثقافة العربية الشرقية. وفي بحثه هذا لم يكد يجد سوى بصيصًا ضئيلاً وجده عند الكندي الذي عاش بين سنة ١٨٥هـ - ٢٥٢هـ. ويعدّ أول فيلسوف لـ «دولة العقل» في الإسلام دولة المأمون والمعتصم والواثق التي جعلت من مهامها الرسمية التصدي لـ «العقل المستقيل» كما وظفه خصومها، هذا التنصيب للعقل الذي حصل فيما يراه الجابري عندما تمَ التعامل بشكل صحيح مع أرسطو.

وإذا كان الكندي لم يعتمد البرهان الأرسطي، (على الرغم من اعتماده المفاهيم الأرسطية)، فإنه قد استخدم البيان العربي في دفاعه عن المعقول الديني. أما الفارابي فقد استخدم هذا البرهان في مهمة إعادة الوحدة إلى الفكر، وتدارك النقص الذي عند الكندي، ومع ذلك فإن الفارابي كما يراه الجابري (عمد إلى ممارسة السياسة في الفلسفة: جمع بين أفلاطون وأرسطو من أجل إقرار وحدة العقل وبين الملة والحكمة من أجل بناء وحدة المجتمع، ولم يكن من الممكن لعملية الجمع المضاعفة هذه أن تتم بدون توظيف جوانب من الهرمسية)(٤٦). وهكذا يجد الجابري أن الفارابي هو الآخر، وعلى الرغم من برهانيته، سقط في أحضان الهرمسية، كونه ألّف كتابًا في «وجوب صناعة الكيمياء»!

أما بخصوص المساهمات الفكرية للشيخ الرئيس ابن سينا، فيمكن إجمال رأي الجابري به أنه: خرَّب البيان والبرهان بمحاولته إقحام البرهان على البيان، أو تأسيس البيان على البرهان، مما فسح المجال للغزالي للطعن في الفلسفة والفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، ولذا ينبغي على رأيه أن (نقطع الصلة تمامًا مع الروح السينوية عندما نريد

انبعاثًا جديدًا لتراث العقل البرهاني العربي)(٤٧).

ثم ينتقل الجابري إلى المغرب والأندلس حيث يجد هنالك ضالته الشافية، فيجد الفقه الصحيح عند ابن حزم الظاهري الذي رفض التأويل، ورفض القياس، وأخذ بالقرآن والسنة والإجماع والعقل أصولاً أربعة لتأسيس الاستنباط الشرعي، فوجد فيه (مشروعًا فكريًا فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة تأسيس العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءًا تامًا). ولأن (ظاهرية ابن حزم عبارةٌ عن مشروع أيديولوجيا كلية متكاملة تطمح إلى تعميم نفسها على المجتمع ككل، فكان لا بدّ من سلطة تفرضها)(٤٨). وهذه السلطة تيسرت على يد المهدي بن تومرت الموحدي، الذي اتخذ شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» سلاحًا دينيًا واتخذ شعار «ترك التقليد والرجوع إلى الأصول» سلاحًا أيديولوجيًا.

وبهذا الصدد نجد الجابري يكشف عن شخصية أخرى في هذا الاتجاه (في الجزء الثاني من كتابه) وهي شخصية الشاطبي، ومنها أي من ابن حزم والشاطبي يحاول أن يؤطّر مشروع إعادة التأسيس البياني.

أما في الفلسفة، فإنه يجد أن ابن رشد قد أخذ بالمنطق والبرهان الأرسطي الصحيح والدقيق، وقطع الصلة بالعرفان. كما يجد في ابن باجة صورة الفارابي المتحرر من (إشكالية التوفيق بين النقل والعقل). كما أن التحرر من الهرمسية وهواجسها حرر الخطاب الباجي من (توظيف العلم لدمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين: ليعود العلم كما كان مع أرسطو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها)(٤٩).

نجمل ملاحظتنا على هذا الجزء من الدراسة في أن الأستاذ الجابري، إذ يحاول تأطير ابن حزم والشاطبي في إطارٍ واحد يمثل الفقه الصحيح والعودة إلى الأصول، إنما يتغافل عن كثير من الاختلافات الأصولية بينهما، فأصول ابن حزم هي غير أصول الشاطبي، كما هو معلوم لدى دارسي الفقه. وحين يحاول تأطير ابن باجة وابن رشد في إطارٍ واحد يمثل الفلسفة البرهانية الصحيحة القائمة على الأصول الأرسطية، فإنه بهذا يتغافل أيضًا عن ناحية مهمة تشكل سمة غالبة على تفكير ابن رشد، تلك هي مسألة التوفيق بين النقل والعقل، بين الشريعة والحكمة. ففي الوقت الذي يتجاوز ابن باجة ضرورة هذا التوفيق، يجده ابن رشد ضروريًا، بل لقد خصّص جزءًا مهمًا من أعماله الفلسفية لهذه المسألة، يشهد على هذا كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»(٥٠) وكتاب «الكشف

عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»(٥١). وفي هذا الشأن نعجب من الأستاذ الجابري إذ يحاول أن يصور مفاهيم ابن رشد بصورة تناقض ما يفهم منها مباشرةً وبوضوح: إذ يجد أن تصنيف ابن رشد للشريعة إلى ظاهر وباطن (لا يطابق تصنيف الناس إلى عامة وخاصة، فليس الباطن خاصًا بالخاصة ولا الظاهر خاصًا بالعامة)(٥٢). ولعل ضرورة التلفيق هنا جعلت الجابري يستعمل كلمة (الباطن) بدلاً من كلمة (المؤول) التي استعملها ابن رشد؛ إذ يقول (الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها فرض الجمهور، وأن المؤول منها هو فرض العلماء). ثم يقول ابن رشد: (وبالجملة فكل ما يتطرق إليه من هذه التأويلات لا يدرك إلا بالبرهان. ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل، وفرض الجمهور . فيه هو حملها على ظاهرها من الوجهين معًا، أعني في التصور والتصديق، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك)(٥٣). فما معنى فرض الخواص وفرض الجمهور، وما معنى هذا التفريق الواضح بينهما؟ وماذا يعني قول ابن رشد: أن ليس في طباعهم (أي الجمهور) أكثر من ذلك؟ ثم أليس هذا نوعًا آخر من الباطنية.. الباطنية العقلية؟ إن هذه المسألة تدخل في صميم الابن رشدية وموقف ابن رشد من الشريعة والفلسفة، وبغض النظر عن مشروعيتها أو عدم مشروعيتها فقد كان على الجابري أن يتجنب التدليس في الأفكار والمفاهيم التي عرضها في دراسته بهذا الخصوص.

إن مشروع إعادة التأسيس الذي يطرحه الجابري وبالصيغة التي يدعونا بها إلى فهم التاريخ العربي والعقل العربي، ومن ثم إعادة كتابة التاريخ لا يمكن أن يكتب لها النجاح بذلك النَفَس وذلك الاتجاه الانتقائي للتراث العربي والعقل العربي.. ونحن نجد أن النقد الذي يوجهه الجابري للعقل العربي يقوم على أساسين هما:

١ - قوة الاستلاب الاستشراقي التي جعلت الجابري يقرأ التراث قراءة أوربية فوقع بالاستلاب الذاتي نفسه الذي كان قد نبَّه عليه هو نفسه في المدخل العام لكتاب «نحن والتراث» الذي شخَّص في مبتدئه على نحوٍ رائع اتجاهات دراسة التراث العربي.

٢ - قوة الاستلاب الإقليمي الذي يجد فيما ابتدعه المغاربة والأندلسيون الصحيح كل الصحيح ويقول للمشرقيين في العراق وسوريا ومصر والجزيرة: هذه بضاعتكم ردت إليكم! وأن ما تبقى من عقلكم المشرقي البياني - العرفاني ليس إلا حواشي معرفية متضائلة هنا وهناك عند الكندي والفارابي فحسب!

إن إعادة التأسيس لا يمكن أن تقوم على

مبدأ نسف القديم كل القديم لكونه لا يتفق مع أرسطو والعقل اليوناني - الأوربي الحديث. فهذا العقل الذي تأسس مجددًا على يد ديكارت وبيكون وغاليليو قد تجاوز أرسطو نفسه، تجاوزه بمنهج عقلي ومفاهيمي جديد استفاد كثيرًا من إنجازات العرب المسلمين. وقد يستغرب البعض حين يعلم أن ديكارت قرأ كتاب «المنقذ من الضلال»(٥٤) ووقف تحت عبارة (الشك أول مراتب اليقين) فوضع تحتها خطًا أحمر وكتب في هامشه (يضاف ذلك إلى منهجنا). وذلك ما يخبرنا به دكتور محمود حمدي زقزوق(٥٥).

إن الحضارة، كل حضارة هي من صنع الشعوب، وليس من صنع فردٍ بنفسه. لذلك فإن اتهام حضارة بأكملها بأنها غير تاريخية وغير موضوعية أمرٌ غريب على العلم وغريبٌ على الموضوعية. وإذا كانت هذه الأمة قد رزحت تحت القهر والاستعباد والاستلاب مدة تزيد على ثمانمائة سنة، فليس غريبًا أن يصبح زمنها في مرحلة تاريخية زمنًا راكدًا، وتصبح ثقافتها اجترارًا مترفًا. وإذ يكون الإنسان خلوًا من إبداعٍ أو تطوير أو خلق جديد فإنه لا بد أن يصير ماضويًا يبحث في تراث أجداده عن ظلٍ يظلله، وقيمة يأوي تحتها، لكن هذا لا يعني أن جذور الاجترار والزمن الراكد وغير التاريخي هي جزءٌ من بنية العقل الشعوري أو اللاشعوري للأمة..

القيمة العلمية للعقل البياني العربي

لقد أحسست مع الجابري لحظات يتلبسني فيها الإحباط التام: إذ أجد نفسي كائنًا حُكِم عليه أن يكون «عربيًا» بعقل غير تاريخي ولا موضوعي! لكنني بعدما تداركت توازني الشخصي بالعودة إلى العلم ومساهماتي الاقتصادية المتواضعة في ميدان الفيزياء النظرية الكونية وجدت أنه لا بدَ من إعادة قراءة الجابري وبخاصة الجزء الثاني من كتابه «بنية العقل العربي»: لأبحث مجددًا في الأصول والفصول بهدف استيعاب مخرجات دراسته البنيوية بمعزل عن رؤيته الذاتية وتقويمه الخاص للرؤية البيانية العربية. فالمنهج الذي يستخدمه الجابري منهجٌ علميٌ معتمد في الدراسات الحديثة، إلا أن العلة كل العلّة تكمن في الرؤية المستلبة كما أسلفنا، وبمعزل عن الرؤية الخاصة، والتفسيرات التي يقدمها، نجد الجابري يُقِرّ صراحةً بأن العقل العربي يتأسس في وجهه البياني الرسمي (لغةً وفقهًا وكلامًا) على أربعة أُسس هي(٥٦):

١ - التجزئة والانفصال.

٢ - التجدد المستمر.

٣ - الاحتمال والتجويز.

٤ - النسبية.

هذه الأسس الأربعة التي تستغرق معالجتها الجزء الأعظم من الكتاب وجدها

تتبلور بوضوح في علوم الكلام عند المسلمين، وخاصة في مسائل (دقيق الكلام). وقد أبدع الجابري في معالجة هذه باعتماده الكثير من الأسانيد الرصينة المستندة إلى أمهات الكتب والمراجع العلمية واللغوية والدينية الأصيلة.. ونلخص فيما يلي ما عرضته الدراسة.

يتجسد مبدأ التجزئة والانفصال عند المتكلمين بقولهم بنظرية (الجوهر الفرد) أو (الجزء الذي لا يتجزأ). فالجواهر الفردة هي الوحدات البنائية الأولية للمادة توجد منفصلة متجاورة لا متداخلة، أما «الأعراض» فهي ما يعتري الأجسام من صفات كاللون والطعم والحرارة والبرودة والحركة والسكون. هذه الأعراض تعتري الجواهر الفردة نفسها.

أما التجدد المستمر فقد عبّر عنه المتكلمون بقولهم: (إن الأعراض لا تبقى زمانين)(٥٧) فما أن يوجد عرضٌ ما حتى يزول في ثاني حال وجوده، ثم يعود، ثم يزول وهكذا، ولما كانت الجواهر لا تنفك عن الاعراض عندهم صار التجدد صفة ملازمة للوجود كما يرونه.

أما مبدأ التجويز والاحتمال فقد قال به المتكلمون دفعًا منهم السببية الذاتية التي قال بها الفلاسفة، إذ نفى المتكلمون فكرة الطبع، أي أن تفعل الأشياء بذاتها ولطبع ذاتيَ فيها، وقالوا إن ما نلاحظه من اطّراد في الطبيعة وصيرورتها التي تظهر، وكأن الأشياء تفعل بذاتها، ما هو إلا «مستقر العادة». أما المعتزلة، وهم الشطر الآخر من المتكلمين، فقد جسّدوا مفهومًا أكثر تعقيدًا من المفهوم الاشعري للسببية، فقالوا بأربعة مفاهيم هي: الاقتران والاعتماد والتولد ومستقر العادة. لذلك كانت رؤيتهم أكثر اتساعًا ونضجًا من رؤية الاشعرية في هذه المسألة.

لقد انطلق المتكلمون (أشعرية ومعتزلة) في رفض السببية الذاتية من مبدأ (لا فاعل إلا الله). ذلك أن الله عندهم هو الخالق الواحد الدائم الحضور؛ ولذلك فإنهم رفضوا أن يكون الله قد خلق الكون واستقال. فهم يرون أن الله يجب أن يكون حاضرًا في كل آنٍ ومكان (حيّ قيوم).. وبناءًا على هذا التصور يصبح بالإمكان تفسير الخوارق والمعجزات بكونها خروجًا عن مستقر العادة بإرادة الله الواحد الدائم الحضور.

أما بخصوص المكان المطلق والزمان المطلق فقد جسَّد المتكلمون مفهومهم لهذا بقولهم إن الزمان لا معنى له دون الحركة، والحركة لا معنى لها دون المكان. لذلك فإن الزمان والمكان عندهم شيئان متداخلان في الحدث. وهما نسبيّان، بل ذهب المتكلمون إلى أبعد من ذلك، فقالوا بتجزئة الزمان إلى «آنات» وعدوا الحركة مجموعة الآنات والسكنات، وليس مجموع النقلات. فالجسم الذي يتحرك أسرع من غيره تكون عدد سكناته

أقل من عدد السكنات في الآخر. وقد اتفق المتكلمون على هذا الرأي سوى النظّام الذي خالفهم في رؤيته للزمان وجعله متصلاً فقال «بالطفرة»(٥٨)، وقرر بموجب ذلك أن الجسم يمكن أن يتحرك من نقطة إلى أخرى دون الحاجة إلى المرور بالنقاط المكانية الواصلة بينها!

والآن كيف يفسر الجابري هذه الرؤية وكيف يؤسسها؟

يرى الجابري أن بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية تطبع جُلَّ معطياتها (فالطبيعة رملية والرمل حبات منفصلة مستقلة.. والعلاقات التي تربطها هي علاقات تجاور لا تداخل..)(٥٩). وكذا بالنسبة لتصورهم للمكان والزمان؛ إذ يفسره بأن (ندرة الأشياء في الفضاء الصحراوي الواسع فضاء الأرض وفضاء السماء تجعل تصور الإنسان للمكان لا ينفصل عن تصوره للشيء المتمكن فيه...)(٦٠) ثم يقول (إن ربط الزمان بالحدث في التصور البياني إنما يعكس فقر التغير والحركة في البيئة الصحراوية). أما بخصوص التجويز والاحتمال فيقول إنه (ليس إلا نتيجة لمبدأ الانفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها..).

على أن الجابري لم يفسر لنا بالرؤية نفسها مبدأ تجدد الاعراض، ولعل فقد التغير والحركة في البيئة الصحراوية لم يسعف تفسير هذا المبدأ!

هكذا نجد أن الإفراز التحليلي المنهجي الذي شخّص البُنى التكوينية للعقل العربي يتحول إلى تفسير هامشيّ ضيق يربط الفكر بالبيئة بشكل سمج لو اتخذناه قاعدة لتفسير ثقافات الشعوب الأخرى، لاكتشفنا مفارقات عجيبة غريبة.

نعود الآن إلى بيان القيمة العلمية الصحيحة للمنطلقات الأساسية في العقل البياني العربي لنقول إن الأستاذ الجابري إذ توصّل إلى هذا التمييز لتكوين العقل العربي في صورته البيانية العالمة، وفي تحليله ونقده لهذه الرؤية قد انطلق ضمنيًا.. وبالتوازي من خلال سلطته المرجعية الخاصة. تلك هي العقلية اليونانية والعقلية الأوربية الحديثة؛ إذ يمكن القول إن في مقابل الأسس الأربعة التي ذكرناها توجد أربعة أسس معاكسة تؤسس الرؤية اليونانية - الأوربية الحديثة. وباعتماد المبدأ نفسه الذي تبنّاه الجابري يمكن القول إنها مختزنة في اللاشعور الاردي الآن. وهذه هي:

١ - الاتصال.

٢ - الثبات والانتظام.

٣ - الحتميّة.

٤ - المطلق.

وفعلاً فقد تكرست هذه المبادىء، ليس في النظرة الفلسفية فحسب، بل في نظرية العلم

أيضًا. لقد كانت معطيات التجربة الحسيّة العقلية تؤكد صحة هذه المبادىء، كان ذلك على عهد اليونان وعهد الرومان وحتى على عهد العرب المسلمين أيضًا. وتأكدت صحة هذه الرؤية اليونانية فعلاً في العصر الحديث، أعني عصر غاليليو وكبلر ونيوتن وماكسويل، فتجسدت مبادىء الاتصّال والانتظام والحتمية والمطلق بوضوح تام في مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية وقوانينها، وفي الرياضيات الكلاسيكية أيضًا بكونها آلة التحليل والاستنتاج؛ إذ تجسدت في حسبان التفاضل والتكامل الذي أسسه لينبز وإسحق نيوتن. وفي الفيزياء بدا واضحًا لنيوتن أن الزمان شيءٌ مستقل يجري بمعزل عن المكان وعن الأحداث، بل هو المنظومة المرجعية التي تقاس إليها الأحداث، والمكان يوجد ولا حاجة للمتمكّن فيه. أما الصيرورة والتغيّر فإنها تخضع لقوانين الحتمية. أما الفضاء المطلق، المنظومة المرجعية للمكان، فقد كان لا بدّ من افتراضه، لذلك جاءت فكرة «الأثير» تلك المادة العجيبة الغريبة التي تملأ الكون المنتظم الثابت. وهكذا صار الكون آلة ميكانيكية كبيرة أفصحت عن فهمه فلسفيًا رؤية عمانوئيل كانت، وعبرت عنه قوانينه وسننه قواعد الفيزياء الكلاسيكية ورياضيات التفاضل والتكامل.

إلا أن المفاجأة الكبرى جاءت مع بداية هذا القرن، فقد وجد الفيزيائيون أن هنالك ظواهر كثيرة (الأطياف الذرية، الانبعاث الكهروضوئي، سرعة الضوء في الأثير وسرعة الأرض فيه، تصرف الجسيمات الأولية النووية وتحت النووية..إلخ). هذه الظواهر لم يعد بالإمكان تفسيرها وفهمها دون اللجوء إلى افتراضات أساسية وجذرية جديدة، قد تناقض مبادىء العقل اليوناني الأوربي الحديث الذي قامت عليه الفيزياء الكلاسيكية.

لذلك كان على ماكس بلانك عام (١٩٠١) أن يفترض أن الإشعاع الكهرومغناطيسي المتصل عبارة عن كمات منفصلة من الطاقة، وبذلك استطاع تفسير ظاهرة إشعاع الجسم الأسود. وباستخدام المبدأ نفسه تمكن أنيشتين عام (١٩٠٥) من تفسير ظاهرة التأثير الكهروضوئي.. ثم جاء الأنموذج الذري وتحليلات رذر فورد عام (١٩١١)، ومن ثم جاء أنموذج نيلز بور عام (١٩١٣) ليثبت أن العالم يقوم على الانفصال والتجزئة قانونًا عامًا يحكم المادة والطاقة.

وبصدد المطلق، مطلق المكان والزمان، جاءت نظرية النسبية الخاصة لأنيشتين عام (١٩٠٥) لتنفي وجود مثل هذا المطلق، فصار المكان والزمان شيئين نسبيين يتداخلان في الحدث، ولا وجود للأثير..

ثم جاء فيرنر هاينرنبرغ عام (١٩٢٤) بمبدأ اللايقين الذي أفضى إلى القول بالتجويز

والاحتمال! فنتائج القياس وحصول الأحداث ليست أمرًا حتميًا بل هي محتملة!

وهكذا تكللت هذه الأعمال والكشوف بتأسيس نظريتي الكم والنسبية. ثم جاء بول ديراك عام (١٩٢٧) ليزاوج بين فكرة هاينزنبرغ ومبدأ التكميم وقواعد النسبية؛ ليستنتج منها نظريته التي تتضمن مبدأ التغير والتجدد الدائم (الاعراض لا تبقى زمانين) وتنبأ بوجود الجسيمات المضادة.

لقد أحدثت هذه الثورة العلمية هزة عظيمة في كيان المفاهيم الفلسفية والمسلمات الفكرية للعقل الأوربي الحديث، فصار لزامًا على العقل الأوربي المعاصر أن يفارق مسلمات العقل اليوناني. إلا أن هذه المهمة لم تكن سهلة، فلو رجعنا إلى تاريخ العلم المعاصر لوجدنا أن كثيرًا من الفيزيائيين القدامى والجدد عارضوا بشدة النتائج الفلسفية التي أفضت إليها نظريتي الكم والنسبية(٦١). فبقي آرنست ماخ معارضًا لفكرة وجود الذرة حتى وفاته عام ١٩١٦، وكذلك أنيشتين لمبدأ التجويز والاحتمال حتى وفاته عام ١٩٥٤، وكذلك فعل دي بروي وشرودنفر على الرغم من أنهم كانوا من أنشط المساهمين في نظرية الكم، بل لقد قام العديد من الفيزيائيين ومنهم ديڤيد بوم بمحاولات جادّة لوضع نظريات جديدة تفسّر الظواهر الذرية والكمية على أسس نظرية أخرى، تعتمد مبدأ الثبات والحتمية، وقد دعيت هذه بـ «نظريات المتغيرات الخفية» Hidden Variables Theories ولا زال الكثيرون من الفيزيائيين الأوربيين المعاصرين يحاولون جاهدين على السبيل نفسه.

هكذا نجد أن للمفاهيم التي قال بها العرب المسلمون من المتكلمين سكان الصحراء الفقيرة، أصحاب الزمن الراكد والعقل اللاتاريخي واللاموضوعي بحسب تقييم الجابري، صدىً حقيقيًا في الزمن المعاصر بعلمه المعاصر، زمن الكم والنسبية(٦٢).

أخيرًا نؤكد أن قراءة التراث، وبالتالي ما ينتج عنها من إعادة كتابة للتاريخ، ينبغي أن تتخذ من منظومة العلم الشاملة مرجعًا للحكم على مفرزات الثقافة والحضارة، وأن على المفكر المجتهد بنزاهة أن يفصل بين المبادىء والأصول الفكرية والتوظيف الأيديولوجي لها حقًا.

الحواشي

١ - تأليف محمد عابد الجابري، وقد صدرت الطبعة الثانية عن دار الطليعة ببيروت سنة ١٩٨٥.

٢ - صدر الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت سنة ١٩٦٨م.

٣ – تكوين العقل العربي: ١١.
٤ – المصدر نفسه: ١٣.
٥ – المصدر نفسه: ١٣.
٦ – المصدر نفسه: ١٣.
٧ – المصدر نفسه: ١٥.
٨ – المصدر نفسه: ١٥.
٩ – المصدر نفسه: ١٥.
١٠ – المصدر نفسه: ١٨.
١١ – المصدر نفسه: ٢٠.
١٢ – المصدر نفسه: ٢٧.
١٣ – مدخل إلى فلسفة العلوم.
١٤ – تكوين العقل العربي: ٤٢.
١٥ – المصدر نفسه: ٤٥.
١٦ – المصدر نفسه: ٤٥.
١٧ – الثابت والمتحول.
١٨ – تكوين العقل العربي: ٤٧.
١٩ – تهافت الفلاسفة.
٢٠ – تهافت التهافت.
٢١ – تكوين العقل العربي: ٦٢.
٢٢ – المصدر نفسه: ٧٧.
٢٣ – المصدر نفسه: ٧٧.
٢٤ – المصدر نفسه: ٧٩.
٢٥ – المصدر نفسه: ٧٩.
٢٦ – مفاتيح العلوم.
٢٧ – التعريفات.
٢٨ – الكليات.
٢٩ – كشاف اصطلاحات العلوم.
٣٠ – تكوين العقل العربي: ٧٩.
٣١ – المصدر نفسه: ٧٩.
٣٢ – المصدر نفسه: ٨٣.
٣٣ – المصدر نفسه: ٨٧.
٣٤ – المصدر نفسه: ٩٧.
٣٥ – المصدر نفسه: ٩٨.
٣٦ – المصدر نفسه: ١٠٠.
٣٧ – المصدر نفسه: ١٠٠.
٣٨ – الإسلام وفلسفة الحكم.
٣٩ – تكوين العقل العربي: ١٠٤.
٤٠ – المصدر نفسه: ١٩٣.
٤١ – المصدر نفسه: ١٦٧.
٤٢ – المصدر نفسه: ١٦٧.
٤٣ – أخبار العلماء بأخبار الحكماء.
٤٤ – تاريخ الأطباء.
٤٥ – عيون الأنباء في طبقات الأطباء.
٤٦ – تكوين العقل العربي: ٢٤٨.
٤٧ – المصدر نفسه: ٣٠٨.
٤٨ – المصدر نفسه: ٣١٠.
٤٩ – المصدر نفسه: ٣١٤.
٥٠ – فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.
٥١ – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.
٥٢ – تكوين العقل العربي: ٣٢١.
٥٣ – فصل المقال: ص٣٣.
٥٤ – المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي

العزة والجلال.

٥٥ - المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت: ٦.

٥٦ - بنية العقل العربي: ١٧٥.

٥٧ - دلالة الحائرين: ١٠٥.

٥٨ - لقد رفض النظام تجزئة الزمان مما جعل المتكلمين يحاجّونه في تفسير الحركة والانتقال في المكان المجزأ فاضطرته نظريته المنسجمة مع ذاتها إلى القول بالطفرة، أي إمكانية حصول الانتقال المكاني من موقعٍ إلى آخر دون المرور بالنقاط بينهما، ولو أننا قابلنا هذا المفهوم مع المفاهيم المعاصرة للانتقالات الإلكترونية داخل الذرة لوجدنا أنه تنبؤٌ صحيح. ولعل من المدهش حقًا أن هذه الطفرة في مفهوم نظرية الكم المعاصرة تتولد أيضًا بسبب تجزئة المكان والإبقاء على الزمان متصلاً.

٥٩ - بنية العقل العربي: ٢٢١.

٦٠ - المصدر نفسه: ٢٤٢.

٦١ - الفيزياء فكر وفلسفة.

٦٢ - M. B. ALTAIE, "The Scientific Value of Dakik Al-Kalam" Islamic Thought and Scientific Creativily, vol.2. Pakistan, 1994.

المصادر والمراجع

الجابري: محمد عابد.

- تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي١، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥.
- بنية العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي٢، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦.
- مدخل إلى فلسفة العلوم، ج٢، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.

ابن ميمون: موسى (ت ٦٠٢ هـ).

- دلالة الحائرين، تح. حسين آتاي، منشورات جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٤.

ابن رشد: أبي الوليد محمد (ت ٥٠١هـ).

- فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، المكتبة المحمودية، القاهرة، ١٩٦٨.

ابن رشد: أبي الوليد محمد (ت ٥٠١هـ).

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨.

حجّال: محمد عاكف.

- الفيزياء فكرٌ وفلسفة، العين، ١٩٧٨.

الطائي: محمد باسل.

"The Scientific Vâlue of Dakik" Al-Kalam. Islamic Thaught and Scientific Creativily. vol.2. Pakistan, 1994.

مراجعة من وجهة نظر عربية لـ :

يقظة الاهتمام الغربي بالماضي العربي

مؤرخون - مستشرقون - كتاب - خياليون

بقلم الدكتور: محمد الدعمي _ كلية التربية للبنات _ جامعة بغداد *

لأنها قصيرة : كان هدف الحياة العربية هو أن (تكون) أن تكون حرًا ، أن تكون شجاعًا ، أن تكون حكيمًا . بينما كانت جهود الشعوب الأخرى، ولم تزل، تنصب في أن (يمتلكوا) - أن يمتلكوا الثروة ، أن يمتلكوا المعرفة ، أن يمتلكوا اسمًا...

وأخيرًا كانت نهاية الإنسان العربي مشرفة كما كانت حياته مثيرة :

قليل من البدو أصابهم سوء حظ الموت على فراش من القش.

ريتشارد بيرتن « المقالة الختامية » لترجمته (ألف ليلة وليلة)

أظهرت الكتابات الغربية حول الماضي العربي الإسلامي، منذ العصر الوسيط، كيف تختلط الحقيقة التاريخية بالخيال كي تتطور على نحو صورة شائعة، نصف تاريخية ونصف أسطورية، فإن القرن التاسع عشر (عصر الثورة الصناعية)، الذي نزع نحو الموضوعية والدقة العلمية، شهد تبلور ظاهرتين مهمتين. من ناحية أولى، أصبح الفصل بين حقول التاريخ والاستشراق والأدب أكثر وضوحًا من ذي قبل؛ ومن ناحية ثانية، أظهر أدب هذه المرحلة استجابة قوية وتفاعلاً جليًا مع الأنظمة العلمية المستقلة كعلم

* عضو اتحاد الأدباء العرب، عضو اتحاد المؤرخين العرب، رئيس نادي الجمهورية الثقافي/بغداد، عضو الهيئة الاستشارية لمجلة Middle East Quarterly مستشار في بيت الحكمة ببغداد

الإنسان والتاريخ والآثار. بيد أن هذه الحدود الفاصلة لم تنفِ الأدب إلى جزيرة منقطعة، ذلك أنه راح يتأرجح بين حقول المعارف الجديدة، آخذًا من هذا ومن ذاك. وهكذا كان الاهتمام الأوربي المتزايد بالماضي العربي الإسلامي يتغذى ويتعزز مستثمرًا التطورات السريعة التي طرأت على هذه الحقول، وعلى التاريخ والاستشراق خاصةً.

واحدة من الأساليب المهمة في تناول الفكر الغربي في القرن التاسع عشر تتلخص في مباشرته نقطة التقاء بين تيارين فكريين غربيين واسعين: الأول تاريخي، والثاني استشراقي. فمن ناحية أولى، كان هذا عصر حركات الإحياء والانبعاثات المتعددة - الكاثوليكية والإغريقية، والوسيطة على نحوٍ خاص؛ إذ عبرت هذه الحركات الانبعاثية عن بحث الانتلجنسيا، عن أساس صلب للتيقن من خلال استحضار العصور السابقة، والارتداد إلى قيمتها النبيلة المتلاشية(١). ومن ناحية ثانية، كان هذا هو عصر «النهضة الاستشراقية»(٢) Oriental Renaissance، وهذه النهضة أو اليقظة تمثلت في إطلاق تيارٍ جارف، يرنو لاكتشاف الشرق، معلنًا نهاية النهضة الأوربية (المستقلة) المعتمدة على فكرة إحياء الثقافة الأوربية الكلاسيكية(٣). لقد حطمت هذه «النهضة» الاستشراقية الجديدة الخيال الغربي، الذي طالما راود الأوربيين في كونهم حضارة ذاتية الاعتماد، ليست بحاجة إلى الاعتماد على غيرها من الحضارات خارج أوربا. لقد أُميط اللثام عن حضاراتٍ عظيمة دفينة تحت الأتربة خارج أوربا، وهي حضارات لم تكن أقل شأنًا وتشكيلية (في تكوين أوربا ذاتها) عن سواها من الحضارات الأوربية الكلاسيكية. إن ما شهدته أوربا في القرن الماضي بسبب تصاعد حملات التنقيب الآثاري في الشرق، (والتي تجايلت مع الثورات المعرفية في حقول الألسنية وعلم الإنسان والدراسات النصية والترجمة والنظريات التاريخية الجديدة من بين غيرها) عرّض العقل الغربي لرجات وعي عميقة وبالغة الأثر.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن عملية نبش رموز حضارات الشرق الأقصى القديمة وفكها (الهندية والصينية على نحوٍ خاص) لم تقلل من شأن الشرق العربي الإسلامي في الغرب، ذلك أن هذا هو شرق أوربا المباشر المعروف، والشائع(٤) والنمطي(٥). إن «أوريندا القديمة»، إذا ما استعرنا تعبير هرمان ملفل Melville المفضل لتحديد شرقنا، لم تعد ذلك الشرق الغرائبي والخيالي المفعم بالتصويرات الحسية فقط، كما كانت عليه الحال في عصر الكلاسيكية الجديدة Neo-Classicism. ففي عصر الثورة الصناعية، راح البعد الزمني يمتد بسرعة مذهلة إلى الوراء، مميطًا اللثام

عن حضارات وعصور لم يسبق أن خطرت ببال أحدٍ قبلاً.

إن التنقيبات الآثارية في وديان الأنهار العظيمة الدافئة، إضافةً إلى فك رموز الكتابات المسمارية والهيروغليفية، راحت تلقي الضوء لأول مرة على ثقافات معقدة غائرة في القدم، الأمر الذي أدى إلى شدّ الخيال الاستشراقي واستنفار عدد كبير من العقول الذكية. لقد جعلت تنقيبات كل من سومر وبابل وأكد ونينوى، إضافة إلى فلسطين ومصر، الإنسان الغربي يدرك أنّ اليونان وروما لم تكونا حقًا فجر الحضارة الإنسانية. أما الإسلام، الذي كان مشكلة الغرب التاريخية المستديمة منذ العصر الوسيط(٦)، فقد بدا بسبب ذلك محطةً مهمة في تواصل تاريخي غير منقطع (وليس حدثًا تاريخيًا مفاجئًا، كما كان بعضهم يظن) خصّ هذا الإقليم الذي وازى وبزَّ (أحيانًا) الحضارات الكلاسيكية الأوربية.

لقد ظهر الإسلام، دينًا توحيديًا، في المنطقة ذاتها التي شهدت ظهور اليهودية والمسيحية؛ وكظاهرة تاريخية، أرسى هذا الدين أسسًا واحدة من أبرز قمم الحضارة البشرية في العصر الوسيط عندما كانت أوربا منشغلة خلاله في ابتياع «صكوك الغفران»، وفي حرق الفلاسفة على الخازوق بوصفهم سحرة ومشعوذين.

لهذه الأسباب، لم يُكتفَ بتطبيق أساليب البحث العلمي الموضوعية التي أتاحها «التاريخ الجديد» على الحضارات الشرقية القديمة، بل تمّ استثمار هذه الأساليب كذلك لفهم الإسلام على نحوٍ أفضل، بوصفه واحدًا من أعظم أحداث التاريخ العربي والشرقي. لقد شهد القرن التاسع عشر إعادة التركيز على الإسلام في الفكر الأوربي، بوصفه حدثًا تاريخيًا استثنائيًا، ذا أثر، ما انفك يتواصل عبر التاريخ حتى اليوم. أما الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم فقد تمت دراسته (من وجهة نظر دنيوية) بوصفه «عقل العصر المدبر» master mind، كما قال رتشارد بيرتن Burton، في حين تمت مباشرة دراسة «الخلافة» بصفتها واحدة من أعظم المؤسسات التاريخية (التي طورها الإنسان)، والتي يمكن «مقارنتها فقط بالامبراطورية الرومانية»(٧). لهذا شهدت الأعوام الأولى من القرن الماضي تحورًا في النظرة للإسلام عكست، ربما للمرة الأولى في التاريخ الغربي، صراعًا مستعرًا بين الآراء الأوربية الموروثة من العصر الوسيط من ناحية، وبين الآفاق الواسعة والمتفتحة التي أفرزتها طرائق تسجيل التاريخ العلمية والنقدية من ناحية ثانية. وبغض النظر عن جميع العوائق الموروثة، أدى الكبر الأوربي الوسواسي (في أنهم أكثر تفوقًا من الأمم الأخرى) إلى بحثٍ مضنٍ عن المزيد من المعارف حول الأمم الشرقية. كما أدى ذلك، من

ناحيةٍ أخرى، إلى بحث مثابر عن المصادر الثقافية الأصلية، وعن أسلوب جديد لتشكيل أفكار أوربا عن العرب والإسلام. وقد تميّز هذا التيار عامةً بسيادة النزعة العقلانية القوية، التي أفادت كثيرًا، على الرغم من إخفاقها، في الإلمام بالجوانب فوق المادية للإسلام كتعقيد تاريخي من التطورات ذات الأبعاد الروحية. وعلى الرغم من ذلك، تعزز البحث عن الوثائق والمواد العربية على نحوٍ تدريجي، حتى غدا طلب المراجع العربية والمخطوطات شيئًا أشبه ما يكون «بالجنون»، أو «الحمى» بين المستشرقين على نحوٍ خاص. قال «يول مول» Jules Mohl سكرتير الجمعية الآسيوية في تعليقٍ طريف له حول عملية كتابة تاريخ للخلافة الإسلامية العربية... لأن الخلافة كانت على مدى خمسة قرون بيد العثمانيين وهم من أصلٍ غير عربي، إنه: «لا يمر شهر في أوربا دون ظهور عمل يضيف شيئًا لهذه المواد(٨). وفي عام ١٨٤٨م أدلى هذا المستشرق بحديثٍ مهم يبرز الأهمية الاستثنائية للمخطوطات العربية وقتذاك:

«إن تداول المخطوطات، ذلك الأمر الذي كان مستحيلاً قبل عقدين من الزمن، هو الشاهد على التقدم الذي حققته جمهورية الحرف في عصرنا. إن المرء ليدرك الآن تلك الغيرة الغريبة التي كانت تحاط بها المخطوطات سابقًا، وهي مكبلة بالسلاسل، كما كانت الحال في فلورنسا: فغالبًا ما كانت الفهارس تخبأ، أو ينكر وجودها كما كانت عليه الحال في روما والاسكوريال، فكانت جميع الإعارات للخارج مرفوضة تقريبًا: إذ كانت تعدّ بقايا أتربة أكثر من كونها أدوات للعمل(٩).

والحقيقة، لم تكن المصادر العربية أو «مادة عربي» Matter of Araby(١٠) جزءًا من الطبيعة التي سبغت، كما قال مول، «روح العصر»(١١) فقط، ولكنها أتاحت كذلك ملعبًا وخلفية فكرية لعدد من الكتّاب، الذين أرادوا أن يمتطوها: لتأدية «دراما» الطموح الشخصي. لقد تمّ توظيف المواد العربية والإسلامية أرضًا بكرًا وفضاءً واسعًا يمكن أن يجهز هؤلاء الطموحين بأفكار جديدة لم يسبقهم إليها أحد. لاحظ الرسالة الشخصية التي أرسلها تشارلس دوتي Doughty إلى زميله المستشرق هوغارث Hogarth عارضًا فيها دوافع تأليفه كتابه الشهير «الصحارى العربية»:

«لقد كانت مجلدات (الصحارى العربية) تنطوي على بُعد شخصي، فواحد من الأسباب الرئيسة لتأليفها، إضافةً إلى اهتمامي بحياة الساميين داخل الخيام، هو بغضي للإنكليز الفكتوريين: ذلك أني تمنيت أن أبين أن هناك شيئًا آخر»(١٢).

وأكد دوتي في خطابٍ آخر إلى هوغارث، على تطلعات موازية، كالرغبة بالاشتهار،

وبإغناء الأدب الإنكليزي، إذ كشف أن المواد العربية يمكن أن تيسر له إحياء التفوق الأدبي الذي تمتعت به اللغة الإنكليزية في القرون الوسطى:

«لم تكن نيتي الرئيسة في تأليف مجلدات (الصحارى العربية) هي عرض لرحلات شخصية بين أبناء شعب ذي أهمية توراتية بقدر ما كانت تتجلى في بذل الجهد المثالي لاستئناف التقليد الأقدم الذي أرساه الشعراء جوسر وسبنسر، مقاومًا بكل ما أوتيت من قوة تردي اللغة الإنكليزية: فبينما يتوجب لعملي أن يكون مهمًا بالنسبة للمستشرقين، فإنه يجب أن يكون ذلك مساهمة حياتي، حتى اللحظة، في الأدب»(١٣).

ومن ناحية ثانية، لم تكن الأفكار والمواد العربية حقلاً بكرًا مفتوحًا أمام العقول الذكية (من أمثال دوتي)، التي أرادت استكشاف العوالم المنسية للبرهنة على عبقريتها، ذلك أن مثل هذه الأفكار والمواد الجديدة أتاحت كذلك فرصًا ذهبية للكتاب الفاشلين في الغرب من خلال استثمار فرص رحلاتهم إلى الشرق. وقد عبّر جيمس ماكنتوش Mackintosh (الذي أرسى أسس الجمعية الأوربية في إنكلترا) عن ذلك بوضوح حين ذكر:

«لقد كافحت لخلق وتوجيه روحية عامة بين هؤلاء الذين كانت مساهمتهم الوحيدة في زيادة المعرفة تتأتى من الخزائن الشرقية. فقد حاولت ترويج الشعارات العامة للتقليد التاريخي الذي كان يبدو، حتى اللحظة... أمرًا منسيًا»(١٤).

لقد شهد عصر الثورة الصناعية تصاعدًا غَيْرَ مسبوق في حقل الكتابات التاريخية الجديدة حول الشرق العربي الإسلامي. وقد حظيت الخلافة بأهمية خاصة في هذا المضمار؛ إذ كتب ديفيد برايس Price أربعة مجلدات بعنوان «استرجاع حولي أو استذكار للأحداث الرئيسة في التاريخ المحمدي» (١٨١١ - ١٨٢١م). ولا ريب في أن المصالح البريطانية المتعاظمة في الأقاليم الممتدة بين الهند والبحر المتوسط كانت وراء اضطلاع جون مالكولم Malcolm بتأليف «تاريخ بلاد فارس» (١٨١٥م) «وهو تاريخ يتصل بقوة بتاريخ الخلافة العربية الإسلامية التي ازدهرت لثمانية قرون في شبه جزيرة إيبريا، إذ سجّل جون انطونيو كوند Conde عام ١٨٢٠م (تاريخ الهيمنة العربية على إسبانيا)، فحظيت التصادمات العسكرية التي تركت آثارًا عميقة في النفس الأوربية باهتمام خاص في هذا التاريخ. ولهذا السبب تبع تاريخ كوند حول التصادمات بين العرب وأوربا تاريخ آخر تناول الحروب الصليبية؛ إذ لم يكن من قبيل المصادفة أن تشهد الفترة الممتدة بين ١٨١٢م و١٨٢٢م نشر كتاب ج.

ف. ميشود Michaud «تاريخ الحملات الصليبية»، ليس لمراجعة هذه التصادمات حول الأرض المقدسة في فلسطين فقط، بل كذلك استجابة للاهتمام الأوربي الانبعاثي المتصاعد «بعصر الفروسية».

ولأن هذه النوعية من الأعمال التاريخية قد تركزت على فترات العداء والاحتكاكات العسكرية، فإنها أخفقت في إلقاء الضوء على أعظم حدث في التاريخ العربي، وهو ظهور الإسلام وشخصية الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم. ولكن مع تزايد الاهتمام بتطوير «الأسلوب النقدي» للبحث التاريخي، ظهرت الحاجة إلى دراسة شخصية الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بقدر أكبر من العقلانية مقابل تضاؤل النزعة العدوانية المتعامية، التي ميزت الكتابات الأوربية منذ العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر. فعلى سبيل المثال، بدلاً من عدّ الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم «نقيضًا للمسيح»(١٥)، رجلاً أُرسل لهدم الكنيسة، وعقابًا لها كما اعتاد الغربيون الاعتقاد، بدأ مؤرخو هذا القرن (وللمرة الأولى) بوصفه رجلاً كان «يحاكي» التقاليد الدينية المنزلة السابقة (اليهودية والنصرانية). وقد وجد هذا المنطق الجديد صداه في كتابات كارلايل Carlyle والكاردينال نيومن وإرفنغ Irving من بين آخرين من رجال القلم المعاصرين، إضافةً إلى استحواذ هذه الفكرة على دراسة أبراهام غيغر Geiger المنشورة عام ١٨٣٣م(١٦).

لقد شكلت عمليات اكتشاف المخطوطات العربية والإسلامية الأصلية وترجمتها وتبادلها قبيل انتصاف القرن التاسع عشر عاملاً دافعًا وتوليديًا في سبيل تغيير الأدب التاريخي الغربي وتطويره حول الإسلام بعامة، والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بخاصة. والحق، أن حديث مول (الذي تمت الإشارة إليه سابقًا) يمثل مرحلة جديدة في طرائق الاستقبال الغربي للإسلام وما تبعها من كتابات حول تاريخ الإسلام، خاصةً بعد أن بدأت أسماء الباحثين العرب، من أمثال الطبري والمسعودي وابن خلدون، وابن الأثير، وابن سعد، والواقدي، وغيرهم، تزحف إلى صفحات تواريخ المستشرقين وإلى الدوائر المختصة. لهذه الأسباب صار من الممكن تأمل تأليف تواريخ عملاقة تحاول تحقيق تحليلات عقلانية مقبولة نسبيًا للماضي العربي الإسلامي. فكان كتاب آلوي شبرنغر Sprenger «حياة محمد وتعاليمه» (١٨٦١ - ١٨٦٥) واحدًا من هذه المؤلفات التي حاولت إماطة اللثام عن عظمة الإسلام، حدثًا تاريخيًا ذا بعد كوني، على الرغم من محاولة المؤلف الخاطئة لإزالة القيمة الروحية المحيطة بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم(١٧). أما كوسن دي برسيفال Perceval فقد عدّ النبي

محمدًا صلى الله عليه وسلم والإسلام أداةً سياسية في تكوين العرب وإطلاقهم كأمة لأول مرة في التاريخ. لقد احتوت المجلدات الثلاثة لأحد كتبه (١٨٤٧ - ١٨٤٨م) على تصويرات «شبه فوتوغرافية» لشخصية الرسول(١٨)، منصبةً على الوصف الشكلي على حساب الأبعاد العقائدية والاجتماعية. وقد لاحظت انعكاس هذا الميل إلى الاستحضار الفوتوغرافي لشخصية الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في كتابات واشنطن إرفنغ «محمد وخلفاؤه».

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن كتاب الباحث اليهودي غوستاف فايل Weil «النبي محمد» (١٨٤٣م) الذي كان واحدًا من مصادر إرفنغ الأساسية، يعدّ محطة مهمة في تاريخ التأريخ الغربي للإسلام والعرب. أما كتاب فايل المهم الثاني «تاريخ الخلفاء» (بخمسة مجلدات، ١٨٤٦ - ١٨٥١م) فإنه لم يكن فقط واحدًا من نتائج حماسة المؤلف، الذي استقر مدة طويلة في القاهرة، ثم في الجزائر، بل كان كذلك من إثمارات طموحه الشخصي في «مفاجأة» الغرب بكتاب كلاسيكي عملاق يضاهي «تاريخ البابوات» (١٨٣٤ - ١٨٣٧م). وعلى المرء الاعتراف بأن فضل فايل في هذين العملين الضخمين يتجلى في اعتماده المصادر العربية الأصلية كالطبري(١٩). كما تنبغي الإشارة إلى أن كتابه «تاريخ الخلفاء» يتناول تكوّن الخلافة وتطوّرها كمؤسسة، إضافة إلى تفحّص تشعباتها وتنوعاتها: كالخلافة الفاطمية في مصر والأموية في الأندلس على نحوٍ خاص. وينتهي السرد التاريخي الرئيسي إلى سقوط خلافة بغداد عام ١٢٥٨م، إذ عدّ فايل قصة الخلافة «واحدة من أعظم أحداث التاريخ»(٢٠) كما أكّد مول ذلك في أثناء تعليقه على هذا الكتاب المهم.

وعلى الرغم من أن التاريخ الاجتماعي لفترة الخلافة الطويلة التي درسها فايل لم يحظَ بالكفاية من الاهتمام، إلا أنّ المجلد الثاني من «تاريخ الخلفاء» يحاول تجسيد البون من خلال توشيج التغيرات السياسية والاجتماعية بأدب المرحلة، إذ كان فايل يعتقد أن هذه هي الفترة الأولى من التاريخ العربي الإسلامي، التي تشهد تواصلاً بين الأدب والحياة والسياسة(٢١). أما المجلدات التالية فإنها حاولت رصد عناصر التردي والتشرذم وتحليلها، تلك التي ألمت بالخلافة العباسية المركزية، مع إشارة خاصة إلى التذمر الداخلي المستشري، وإلى الاحتجاج المدني، اللذين مهّدا الطريق أمام العدو الخارجي؛ لوضع نهاية للخلافة في بغداد. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن كتاب الكاردينال نيومن المهم والمنسي «تصويرات تاريخية: الترك وعلاقتهم بأوربا» (الجزء الأول، ١٨٧٢م) يؤكد مثل هذه الآراء في بحثه تسرّب العناصر الأعجمية البطيء والهدّام إلى النسيج الداخلي

للخلافة العباسية إبّان مرحلة تراجعها ونكوصها.

لم يظهر الصدى الأقوى لكتاب فايل على يابسة القارة الأوربية، بل ظهر في الجزر البريطانية عندما حاول رجل اسكتلندي اسمه وليم مور Muir اتباع خطى فايل. ولكن هذا الأمر لم يمنع مور من التعامل مع الإسلام وشخصية الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم من وجهة نظر مسيحية تبشيرية، إذ تأسس كتابه «حياة محمد وتاريخ الإسلام» (١٨٥٦ - ١٨٦١م) على قناعات القرون السابقة الحافلة بالتحامل الطائفي والضغينة أحيانًا. ويعدّ مدخل مور هذا مهمًا بداخل مهاد فكري كان يستعر فيه جدلٌ حاد في بريطانيا، وهو جدل يتمحور حول: فيما إذا كان توسع الامبراطورية البريطانية الاستعماري يستوجب أن ترافقه حملة تبشيرية لتحويل مسلمي المستعمرات إلى المسيحية. وقد عبّر مور عن القناعة الخاطئة التي كانت تراود بعضهم في أن المسلمين سيحتضنون المسيحية تلقائيًا في يوم ما(٢٢). وكما فعل فايل قبله، ألف مور كتابًا، عدّه الباحثون آنذاك مرجعًا أساسيًا لدراسة تاريخ الخلافة، بعنوان «الخلافة: نشوؤها، تدهورها، سقوطها» (١٨٩١م). إننا إذا ما أردنا تقييم منطلقات مور الفكرية الأساسية، علينا أن نرجع إلى مقولته سيئة الصيت التي اقتبسها نصًا: «سيف محمد والقرآن هما أشدّ أعداء الحضارة والتحرر والحقيقة الذين شهدهم العالم حتى اللحظة»(٢٣). هذه المقولة المطوية على التعامي تدل على أن مؤلفات مور لم تكن مشربًا علميًا دقيقًا لغيره من الباحثين الغربيين الذين تبعوه.

ولكن على الرغم من هذا النوع من اللغط، إلا أن هذه الفترة من القرن الماضي شهدت ظهور عدد من التواريخ الأخرى التي حاولت إضاءة دور العرب في الماضي وإعادة تقييم حضارتهم مقارنةً بغيرهم من الأقوام الأخرى. لقد ألف كلٌ من أوغست مولر Muller وهانس بروتز Prutz وغوستاف لوبون Le Bon وفلهاوزن وث. نولدكة Noldeke مصنفات حول الماضي العربي والإسلامي استهدفت تنوير القارىء الغربي الاعتيادي أكثر من استهدافها أقلية المستشرقين المتخصصين. لقد أكد بروتز على أن انتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى أوربا من خلال صقلية وإسبانيا كان شرطًا مسبقًا لإطلاق حركة النهضة الأوربية وما تلاها من التطورات التي تبعت تدهور سلطة الكنيسة الوسيطة(٢٤). وقد أكد رجال الأدب من أمثال اللورد ماكولي Macaulay ووليم موريس Morris ذات الفكرة فيما بعد. ويمتاز كتاب لوبون «حضارة العرب» عن سواه بسبب إقلاله من الأهمية التي كان يخص بها المفكرين الغربيين

الجانب العسكري في الفتوحات العربية الإسلامية. وبديلاً عن هذا الاعتقاد الأوربي السائد والشائع، عرض لوبون صورة أكثر تماسكًا ومنطقية للمساهمات العربية الإسلامية في فنون السلام بدلاً عن فنون القتال. بل إنه ذهب إلى حد التوكيد على أن «جامعات الغرب عاشت ٥٠٠ عام على كتب جيرانهم العرب»(٢٥).

كما شهدت أعوام أواسط القرن التاسع عشر طبع بعض التواريخ الأوربية ونشرها، تلك التي بحثت حقبًا معينة ورصدت جوانب مهمة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. حظيت الأندلس وخلافتها باهتمام ودراسة ر. دوزي Dozy الذي تعدّ مساهماته في هذا الحقل مساهمات مهمة بسبب ارتكانها إلى الأساليب النقدية للبحث التاريخي، واعتمادها المصادر العربية الأصيلة. وقد اتبع اثنان من الباحثين الإسبان، هما: كوديرا يزدن YZaidin وجوليان ياتاراغو Tarago، خطى دوزي في محاولتهم تقييم دور إسبانيا المسلمة الجوهري في عملية نقل المعارف والعلوم العربية إلى أوربا. وفي الوقت ذاته كان ميشال أماري Amari يسلح نفسه بلغة العرب في جهد مثمر لتتبع التأثيرات العربية في أوربا ما قبل عصر النهضة من خلال قناة أخرى، هي صقلية المسلمة(٢٦).

ولم تخل حركة الاهتمام بتاريخ العرب في أوربا عصر الثورة الصناعية من الأصوات التي درست ماضينا بضمن جدليات صراع الحضارات ودورات تطورها كونيًا. وقد ارتبط هذا التيار الفكري آنذاك بالتيارات الشوفينية، ذات المسحة الآرية المتحاملة على العرب ودورهم في التاريخ. وهنا علينا أن لا ننسى أن هذه الفترة شهدت ظهور أوائل الكتاب العرب والمسلمين من أساطين النهضة. وهو الأمر الذي قد يكون وراء الكثير من الجدل والمبارزات اللفظية حول الأهمية الحقيقية للحضارة العربية الإسلامية بضمن رؤيا كونية لتاريخ الحضارة الآدمية. لنلاحظ مثلاً أن كلاً من جاكوب بوكارت Buckhart وليوبولد فون رانكة Ranke قد اشتركا في نظرة سالبة للعرب وللإسلام وللرسول الكريم صلى الله عليه وسلم. ففي كتابه «تاريخ العالم» (١٨٨١ - ١٨٨٨م) ذهب بوكارت إلى أن نمو الخلافة وما رافقها من حملاتٍ عسكرية ضد أوربا إنما كان تهديدًا لأمم أوربا الجرمانية، ولأممها الجنوبية المتحدثة باللغات الرومانسية، تلك الأمم التي تمكنت في عصرٍ آخر من احتواء المدّ العربي، ودحر «التهديد» الإسلامي، بحسب رأيه(٢٧). ومن المؤسف أن هذا المؤرخ لم يكن ليتريث في إطلاق النعوت غير اللائقة على شخصية الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم(٢٨)، معتقدًا أن هذا الأسلوب الفظ يمكن أن يقلّل من شأن رجل تمكّن من تغيير

تاريخ العالم. إن (تمايز الأجناس البشرية) لا يمثل عنوانًا لأهم كتب الكاونت غوبينو Count Gobineau فحسب، بل إنه يمثّل مفتاحًا لجدله العرقي المضاد للأمم السامية، وبخاصةً العرب، ذلك أنه يذهب إلى حدّ الاعتقاد المتعالي بأن تاريخ العالم ينزع إلى عزل الآريين من «الشقر طوال القامة» في سبيل أن يكونوا «سادة الأرض»(٢٩). وحتى حين يتعامل غوبينو مع التاريخ العربي الإسلامي، يحاول تطبيق جدله العرقي هذا على تحليله للانقسامات الفرقية والطائفية، التي طفت على سطح الفقه الإسلامي، مدعيًا أن هذه الانشطارات إنما هي تأثيرات آرية «على دين» «سامي» بطبيعته الأصلية، متناسيًا أن المسيحية التي يعتنقها هو إنما ظهرت في المشرق العربي وبين أقوامٍ ساميّة. وقد تبلور هذا المنطق العرقي المؤسَّس على «الأسطورة الآرية» في كتابات مفكرٍ آخر، هو أرنست رينان Renan الذي أكد على السمة الدينية الروحية للأقوام السامية بوصفها رديفًا لترديهم في الجدل العلمي، ولنكوصهم في الحقول العقلية: يقول رينان بصراحة متناهية إن «الساميين منحوا الآريين أكثر الأفكار الدينية بساطةً وتساميًا، فيما منح الآريون الساميين الأفكار الفلسفية والعلمية التي كانت تنقصهم. إن التاريخ الأخلاقي للعالم إنما هو خلاصة تفاعل هذين العنصرين»(٣٠). بل إن رينان يتمادى في التعميم الاثني إلى درجة الادعاء بأن الساميين، كما هي الحال في اللغات السامية، ليسوا «مخلوقات حيوية»(٣١). وتأسيسا على ذلك يقدم رينان دراسته الشهيرة المعنونة «محمد وأصول الفكر الإسلامي»: لكي يوشج بين العواطف الدينية والأقوام السامية، ولكي يعدّ الأقوام الآرية التي آمنت بالإسلام أقوامًا «مهزومة»، رضخت للإرادة السامية. فنراه يحاول اصطناع جدران (من إبداعه هو) داخل الإسلام الواحد، مميزًا بين ما يسميه بـ «الإسلام الأصلي» وبين الإسلام في تطوراته التالية على أيدي المسلمين الآريين على نحوٍ خاص، بحسب خطّ تفكيره. بل إنه يطور في هذا الجدل إلى درجة الادعاء بأن جميع المنجزات الفكرية والعقلية التي قدمتها الحضارة العربية - الإسلامية هي من نتاج المسلمين الآريين الذين دخلوا الإسلام عنوةً بحسب ادعائه. وعلى الرغم من أن هذه النظرية المتمحورة حول الأسطورة الآرية قد دُحضت فيما بعد من قبل فلهاوزن(٣٢)، إلا أنها لم تختفِ قط: إذ إنها استقرت في قعر بعض العقول الأوربية، مؤثرةً في مواقفهم تجاه الأجناس غير الآرية. وكمثال على تواصل هذا التيار الشوفيني يمكن للمرء أن يستذكر تمييز ماثيو آرنولد Arnold, الناقد والشاعر البريطاني الشهير، بين الهيلينية

Hellenism والهبرية(٣٣) Hebraism بوصفهما تيارين غير متناظرين في تاريخ الحضارة الإنسانية(٣٤). كما وجد هذا التمييز بين الآرية والسامية صداه عبر المحيط الأطلسي وقتذاك في اعتزاز رالف والدو إمرسون Emerson بالتراث «الرجولي الآري»، وبقوله الشهير إن «الدين والشعر هما كل حضارة العرب»(٣٥).

خاتمة

لأن تواريخ عصر الثورة الصناعية هي، في جوهرها، كشف لطبيعة المعرفة الأوربية بالماضي العربي، فإننا نجدها تعبّر كذلك عن عددٍ آخر من الجوانب الفكرية والمحكات الأيديولوجية التي كانت سائدة آنذاك. لهذا لا يمكن دراسة هذه التواريخ والكتابات حول العرب وحضارتهم في التاريخ دون وضعها إزاء خلفيتها الفكرية ومتطلباتها المعاصرة الهاجسية القابعة في قعر العقل الأوربي، الذي كان يسجل التاريخ العربي بطريقته الخاصة: ليقدمه للقارىء الغربي كي يقبله بشيء من التعامي اللانقدي. إن اللهجة التي تسود هذه التواريخ لهجة تعكس موقف التفوق والخيلاء الذي أضفاه التقدم المادي والعلمي في أوربا في عصر الثورة الصناعية والتوسع الامبراطوري. وفي هذا المضمار، لا تقلّ العقلانية أهمية، بوصفها إفرازًا للنفعية المادية Utilitarianism، عن غيرها من إفرازات هذا العصر، إذ تمَّ اعتمادها مدخلاً وحيدًا لهذا التاريخ، بغض النظر عن الأبعاد الروحية والقيم الرمزية الكامنة فيه وفي شواخصه: في قصة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، مثلاً، بالنسبة للعرب وللمؤمنين عامة. لقد خدم الكمَ الهائل من المعلومات والبيانات التاريخية، وهو بحد ذاته من نتائج اتساع حركة نقد النص والترجمة وغيرها من الأنشطة الفكرية، في تعزيز أجواء الموضوعية التي تنأى بنفسها عن العواطف الموروثة، التي تسعى هذه الأعمال التاريخية إليها، على الرغم من أنها لم تفعل شيئا جذريًا حيال إدراك التعمق في حقائق الحماس القومي والدوافع الروحية التي تحلّى بها مسلمو الفتوحات الأوائل على سبيل المثال. ولكن، لسوء الحظ، تواصلت مؤثرات نقاط الانطلاق المتحاملة والموروثة من العصور الماضية لدى المؤرخين الجدد، على الرغم من محاولاتهم التحرر منها نحو أجواء الحيادية. وهي محاولات ينبغي ملاحظتها والإشادة بها على أقل تقدير. لقد تمَ استثمار المعارف الجديدة والمصادر التاريخية الأصلية وتوظيفها أدواتٍ عقلية لتسويغ الأفكار الموروثة بدلاً من الانتفاع بها على طريق تطوير أفكار جديدة وآفاق واسعة. إنه لمن المؤسف أن يذهب المؤرخون الغربيون، بسبب

ذات روحية التعالي وتقديس الذات، إلى تطبيق معايير غربية أوربية على تاريخ عربي لا يمتّ بصلة إلى هذه المعايير والمقاييس. فتماشيًا مع نموذج المؤرخ غبون Gibbon في (تدهور وسقوط الامبراطورية الرومانية) راح المؤرخون الغربيون يحاولون تتبّع نمط الازدهار والتدهور في تاريخ الإسلام، والخلافة على نحوٍ خاص. وهكذا تمّ تقديم مرحلة صدر الإسلام على أنها المكافيء لازدهار الامبراطورية الرومانية، بينما تمّ عدّ العصر العباسي المبكر بوصفه القمة التي ارتقتها «دولة» الخلافة العربية الإسلامية. أما الفترة اللاحقة، فقد عدت مرحلة التدهور والشيخوخة (داخليًا وخارجيًا) التي آلت إلى سقوط مؤسسة الخلافة. وهكذا اكتفى هؤلاء بالتعامل مع ماضينا العربي بوصفه نموذجًا نوعيًا يعكس نمط الازدهار - التدهور الذي يصح على جميع المؤسسات الكبرى في التاريخ، متناسين البعد الروحي للدين الجديد والاعتبارات المحلية الخاصة بالأمة الإسلامية العربية .

الحواشي

١- حول إنشاء الحركات الإحيائية والانبعاثية وانتشارها في أوربا عصر الثورة الصناعية وتأثيراتها في الثقافة الشائعة والذوق بعامة، يراجع: محمد الدعمي (انتصار الزمن: دراسة في أساليب معالجة الماضي في الفكر الإحيائي) (بغداد: دار آفاق عربية، ١٩٨٥م)، وكذلك:

J. H. Buckley, The Triumph of Time (Cambridge, Mass.: Belknap Press of the Harvard Univ. Press, 1966), Alice Chandler, A Dream of Order (Lincoln: Univ. of Nebraska Press, 1970).

أما حول تبلور هذه الحركات على نحو سياسي داخل البرلمان البريطاني وتحت اسم «حركة إنكلترا الفتاة»، يراجع:

Charles H. Kegal, "Lord John Manners and the Young England Movement: Romanticism in Politics", in Western Political Quarterly, 14 (Sept., 1961), pp. 691 - 7.

٢- لقد تمّ استخدام تعبير «النهضة الاستشراقية»، بمعنى يقظة أوربا لاكتشاف الشرق إبان القرن الماضي، من قبل إدغار كوينت في كتابه:

Genie des Religions (١٨٤١م).

٣- Raymond Schwab, The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680 - 1880,

trans. G. Patterson - Black and V. Reiking (N. Y. : Columbia Univ. Press, 1984), p. 11.

٤ – Bernard Lewis and P. M. Holt, eds., "Introduction", in Historians of the Middle East (London: OUP, 1962), pp. 1 - 2.

٥ – Dorothee M. Findelstein, Mellville's. Orianda (New Haven: Yale Univ. Press, 1961), P. 6.

٦ – R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambrige, Mass. : Harvard Univ. Press, 1978), p. 108.

٧ – مقتبس من حديث يول مول بمناسبة نشر كتاب غوستاف فايل (تاريخ الخلافة) في تموز ١٨٤٦م:

D. M. Dunlop, "Some Remarks on Weil's History of the Caliphs", Historians of the Middle East, p. 137.

٨ – المصدر السابق: ٣١٧.

٩ – المصدر السابق: ٣١٨.

١٠ – استعملت هذه العبارة أصلاً عنواناً لكتاب:

Dotothy Metlitzki, The Matter of Araby in Medieval England (New Haven, Conn. : Yale Univ. Press, 1977).

١١ – Quoted in Dunlop, p. 318.

١٢ – مقتبس في:

D. G. Hogarth, The Life of Charles Doughty (London: OUP, 1928), p. 114.

١٣ – المصدر السابق: ١١٤ – ١١٥.

١٤ – Quoted in M. E. Yapp, "Two British Historians of Persia", in Historians of the Middle East, p. 344.

١٥ – Southern, pp. 24 - 25.

١٦ – J. W. Füch, "Islam as an Historical Problem in European Historiography Since 1800", in Historians of the Middle East, p. 304.

١٧ – المصدر السابق: ٣٠٥.

١٨ – Edward W. Said, Orientalism (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), pp. 151 - 152.

١٩ – Doulop, p. 319

٢٠ – المصدر السابق: ٣١٧.

٢١ – المصدر السابق: ٣٢١.

٢٢ – Fück, p. 305.

٢٣ – Quoted in Said, p. 151.

٢٤ - يراجع : Fück, p. 308.

٢٥ - المصدر السابق: ٣٠٨.

٢٦ - يراجع المصدر السابق: ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٠.

٢٧ - Said, p. 208.

٢٨ - المصدر السابق: ٩٥، ١٦٠، ٢٠٨.

٢٩ - Schwab, pp. 431 - 432.

٣٠ - مقتبس في :

Flavia M. Alaya, "Arnold and Renan on the Popular Uses of History", Journal of the History of Ideas, 28 (Oct., 1967), p. 561.

٣١ - Said, p. 145.

٣٢ - Fück, p. 307.

٣٣ - للمزيد من التفاصيل حول تأثيرات رينان في ماثيو آرنولد، يراجع:

Alaya, pp. 551 - 574.

٣٤ - يجب الإشارة هنا إلى واحد من أعمال آرنولد التي تمجد عبقريات أبطال عرب كالإمام علي وأبنائه الحسن والحسين (ع) بسبب انطوائها على سجايا «آرية» بحسب رأيه، يراجع:

Matthew Arnold, "A Persian Passion Play", in The Works of Matthew Arnold, vol. III (London: Macmillan and Co., Limited, 1903), p. 280.

٣٥ - Ralph Waldo Emerson, The Complete Works, vol. X (Boston: Houghton Mifflin and Company, 1904), p. 177.

أزمة العقائد اليهودية في الحضارة

بقلم الأستاذ الدكتور : توفيق سلطان اليوزبكي - جامعة الموصل - كلية الآداب - الموصل - العراق

تعد اليهودية (١) من أولى الديانات السماوية، وقد أطلق على الذين دانوا بها اسم اليهود، ويعتقد جمهرة من المؤرخين أنهم هاجرو من الجزيرة العربية، فسكن فريقٌ منهم في بلاد بابل، حيث كانت هناك الأقوام السومرية والأكادية والكلدانية، ثم انتشروا في العراق وبلاد الشام، وأنهم كانوا بدوًا يتجولون، فأطلق الكنعانيون على الذين سكنوا منهم فلسطين بـ (العبرانيين) (٢) ؛ لعبورهم نهر الفرات، وقد رجع فريقٌ منهم إلى العراق أيام الكلدانيين في عهد ملكهم نبوخذ نصر، عندما هاجم فلسطين سنة ٦٠٤ ق.م. وفتحها ونفى اليهود إلى بابل، وسمي هذا الحدث في التاريخ بـ (الأسر البابلي لليهود)، فتفرقوا في بابل وآشور ووصل قسمٌ منهم إلى بلاد فارس(٣).

وبعد وفاة نبوخذ نصر سنة ٥٦١ ق.م. ضعفت المملكة الكلدانية فغزاها الفرس سنة ٥٣٩ ق.م. بقيادة كورش الأخميني (الفارسي)، وأخضع العراق للسيطرة الفارسية، وأذن لمن يرغب من اليهود بالعودة إلى فلسطين(٤).

ولما غزا الإسكندر المقدوني الشرق خضعت له فلسطين والشام والعراق وفارس، وفي عهد نيرون انتقم من اليهود: لتعاونهم مع الفرس،، فدخل القدس وأحرق الهيكل، وقتل أعدادًا كبيرة فهرب من هرب منهم إلى مصر وسوريا والعراق وأوربا في حدود سنة ٧٠م(٥).

إن أغلب عقائد اليهود الدينية مستوحاةٌ من عقائد الأقوام التي عاشوا بينها في بلاد الشام والعراق، فقد كانوا يطلقون على الله اسم (الوهيم)، كما أن أسماء آلهة اليهود في العراق تدل على أصلها الأكادي في الغالب، فالإله (بعل) الذي جعله بنو إسرائيل منافسًا ليهوه (الإله)، كما ظلت عبادة الشمس والقمر والنجوم قائمة لدى بني إسرائيل. ففي زمن النبي حزقيال كان اليهود في الهيكل يسجدون أمام الشمس، مولين وجوههم شطر المشرق. وقد أحدث النبي يوشع الإصلاح العظيم، فقد أمر الكهنة، كما جاء في سفر الملوك: «أن يخرجوا من هيكل الرب جميع الأدوات المصنوعة لبعل ولعشتاروت وأحرقها كما أحرق مواكب الشمس، وأضحى يهوه إله بني

إسرائيل، وبذلك انتقل اليهود من تعدد الإله إلى التوحيد»(٦). ومع ذلك فقد بقيت آثار من عقائدهم السابقة، فقد شبه اليهود الله بصفات لا يقرّها العقل ولا الإيمان، فقالوا بحقه إنه ينام (انتبه لم تنام يا رب، وتيقظ من رقدتك)، كما جعلوا لله ولدًا فقالوا: (عزير ابن الله)(٧)، ووصفوا الله بصفات البشر، كما جاء في التلمود: (فهو يحب ويبغض ويضحك ويبكي ويستحيي ويلبس التمائم، ويجلس على عرش تحيط به طائفة من الملائكة يقومون بخدمته، ويدرس التوراة ثلاث مرات في كل يوم)(٨).

وقد اجتمعت كلمة اليهود على القول: «إن الله فرغ من خلق السموات والأرض واستوى على العرش يوم السبت مستلقيًا على قفاه، واضعًا إحدى رجليه على الأخرى»(٩). ولم تجتمع فرق اليهود على الاعتراف بالأنبياء الذين سبقوا موسى كإبراهيم وإسماعيل ومن جاء بعدهم، على الرغم من أن الأنبياء الذين ظهروا في بني إسرائيل كثيرون في الفترة الواقعة ما بين إبراهيم الخليل وموسى(١٠).

وهو دليلٌ على ضعف إيمانهم بأغلبية أنبيائهم، وانتشار الكذب والفساد والمنكر بينهم، جعلهم يرفضون الاعتراف بهم وطاعتهم، بل إنهم اعتدوا على بعضهم بالقتل، واتهموهم بالاتهامات الباطلة، ونسبوا لبعضهم الزنا والفسق(١١). ومن الأمثلة على ذلك: لما هرب لوط من سخط الرب على قومه اتهموه بجريمة الزنا بابنتيه فقد ورد في سفر التكوين(١٢). (وصعد لوط من صوغر وسكن الجبل وابنتاه معه.. فسكن الغار، وقالت الكبرى للصغرى أبونا قد شاخ، وليس في الأرض رجلٌ يدخل علينا.. وهلمي نسقي أبانا خمرًا ونضطجع معه فنحيي من أبينا نسلاً، فسقتا أباهما خمرًا في تلك الليلة، ودخلت الكبرى واضطجعت مع أبيها، ولم يعلم باضطجاعها وقيامها.. وقامت الصغرى واضطجعت معه، ولم يعلم باضطجاعها وقيامها، فحملت ابنتا لوط من أبيهما، فولدت الكبرى ولدًا ودعت اسمه (مؤاب) وهو أبو المؤابيين، والصغرى أيضًا ولدت ولدًا ودعت اسمه (بن عمران، وهو ابن بني عمران)(١٣). وقد اتهم غيره من الأنبياء بشتى التهم الفاحشة فحق قول الله فيهم، فقال تعالى: ﴿أفكلما جاءكم رسولٌ بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقًا كذبتم وفريقًا تقتلون﴾(١٤). وقوله تعالى فيهم: ﴿لُعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكرٍ فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾(١٥). كما أصرّ فريقٌ منهم على الكفر والإشراك فعبدوا غير الله، فقال تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليّهم عجلاً جسدًا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا

يهديهم سبيلاً اتخذوه وكانوا ظالمين﴾(١٦).

وتزعم أغلب الفرق اليهودية أن النبوة في بني إسرائيل فقط، ولذلك فهم ينكرون نبوة عيسى ومحمد ورسالتهما، باستثناء السامرية والعيسوية الذين يقرون بصحة نزول الوحي عليهما(١٧). فعقائد هذه الفرق تختلف بعضها عن بعض، فالعنانية (نسبة إلى عنان بن داود) ظهر في خلافة المنصور العباسي، فقد ألّف كتابًا في تفسير التوراة، وأدخل فيه أحكامًا جديدة من اجتهاده، كما أنكر التلمود(١٨). والفرقة الأخرى العيسوية (نسبةً إلى عيسى بن يعقوب الأصبهاني) من يهود أصبهان، فقد أدخل تعديلاتٍ كثيرةً على العقائد والأحكام اليهودية(١٩).

وأما فرقة الربانية، فهم يؤمنون بالتوراة والتلمود التي هي من تصنيف أحبارهم، ويقال لهم الفريسيون: لأنهم يؤمنون بما جاء في الأسفار التي ألفها أحبارهم وفقهاؤهم(٢٠). وفرقة السامرة (تنسب إلى بلدة سامرة قرب نابلس) وهي لا تؤمن بالتوراة التي بأيدي سائر اليهود، فيقول الشهرستاني(٢١): (إن لغتهم غير لغة اليهود، وزعموا أن التوراة كانت بلسانهم، وهي قريب من العبرانية، وهم لا يؤمنون بالأنبياء بعد موسى ويوشع).

ويبدو مما ورد ذكره أن التوراة التي يتداولها اليهود قد دُونت بعد عهد النبي موسى بمدة طويلة، فحُرِّفت وأُضيف إليها وبما تتفق مع رغبات ونزعات وميول زعماء الفرق والكَتَبَة، مما أصبح من المتعذر الفصل بين ما جاء به موسى في التوراة وما حذف وأُضيفَ إليها، ويرجح المؤرخ سوسة(٢٢) أن الوصايا العشر كانت من أصل الشريعة التي كتبت على (لوحي الشهادة) التي جاء ذكرها في التوراة. وقد وردت في القرآن الكريم آياتٌ تؤكد تحريفهم للتوراة، فقال تعالى: ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه﴾(٢٣) وقوله تعالى أيضًا: ﴿فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلاً فويلٌ لهم مما كتبت أيديهم وويلٌ لهم مما يكسبون﴾(٢٤).

أما أهم مصادر الشريعة اليهودية فهي التوراة، وذكر رجال الدين اليهود أن موسى لم يترك لهم شريعة مكتوبة، وإنما ترك شرائع وتعاليم شفوية، تلقاها التلاميذ من المعلمين، ووسعوا فيها جيلاً بعد جيل، هؤلاء ألفوا في المعاهد والمدارس الفلسطينية والبابلية ما أطلق عليه اسم التلمود الفلسطيني والتلمود البابلي(٢٥). وقد كتب التلمود الفلسطيني بين القرنين الثالث والخامس للميلاد وكتبه حاخامات اليهود في طبرية، والتلمود البابلي كتب في العراق في القرن الخامس للميلاد(٢٦). ولكل من هذين التلمودين طابعه الخاص. ولغتهما مختلفتان تمثلان لهجتين

آراميتين. فقد كتب التلمود الفلسطيني بالآرامية الغربية، والتلمود البابلي لهجته الآرامية الشرقية، وحجم التلمود البابلي أكبر من التلمود الفلسطيني بأربعة أضعاف، ويقع في ٥٨٩٤ صفحة، ويطبع عادةً في اثني عشر جزءًا، وقد استغرق وضعه أكثر من ألف عام أي بين القرن السادس قبل الميلاد والقرن الخامس الميلادي(٢٧). وفي التلمود عبارات تؤكد مبدأ الاستعلاء والتفوق العنصري لليهود على بقية شعوب الأرض، الذين هم في نظرهم بمرتبة عبيد لهم، لأنهم شعب الله المختار، وحقهم في جميع خيرات الأرض. لذلك كانوا حريصين أن لا يطلع الغير على التلمود إلا من وافقهم ميولهم ونزعاتهم العدوانية، خوفًا من ثورة العالم المسيحي ضد اليهود، وقد أخفوه أربعة عشر قرنًا حتى سنة ١٢٤٢م. فقد أمرت الحكومة الفرنسية في باريس إحراق التلمود علنًا، وقد أحرق فيما بعد عشرات المرات في مختلف الأزمان والأقطار، وقد علّق المستشرق ديورانت على ما ورد في التلمود بقوله: (إن الربانيين والحاخاميين أخذوا يفسرون التوراة حسب أهوائهم بالشكل الذي يرضي غرائزهم الشريرة ونزوعهم إلى استعلائهم على بقية أجناس البشر)(٢٨).

وكانت أول طبعة كاملة للتلمودين الفلسطيني والبابلي بعد أن مرّا في ظلّ عهود النسخ والمسخ والتحريف والإضافة، تلك التي طبعت خلال سنتي ١٥٢٠ - ١٥٢٤م في البندقية بإيطاليا، وقد أحرق فيها سنة ١٥٥٣م(٢٩)؛ لأنه ورد فيه بعض التعاليم القائلة إنّ المسيحيين هم سافلو الأخلاق لا يستحقون المحبة والعدل، لذلك فقد قرر المجمع اليهودي المنعقد في بولونيا سنة ١٦٣١م حذف هذه التعاليم التي تهين الأغيار(٣٠).

وقد أثار التلمود الجدل بين طوائف اليهود في هل الشريعة الشفوية (التلمود) من عند الله وتجب طاعتها؟ فآمن منهم بأنها أوامر من عند الله، وأضافوها إلى أسفار موسى الخمسة، فتكونت منها جميعًا التوراة، واتخذت صورتها النهائية المعروفة بـ (المشنا) التعاليم الشفوية، ووضعت لها شروح، وأنكر فريقٌ منهم أنه من عند الله، وإنما هو من وضع الحاخامات، وقد اختلف اليهود في تفسير المشنا وأحكامه، وحاولوا تفسيره بما يتلاءم وطبيعة العصر(٣١).

وقد ألف كتاب التوراة في أدوارٍ مختلفة مما جعله مملوءًا بالارتباكات والاختلافات والروايات المرتبة والمصنوعة، ففيها الأقاصيص، وبها سفر أشعيا، والأساطير، والقطع الروائية، والنبذ التعليمية، والأناشيد الدينية، والأغاني الحربية، والقصائد الغزلية والخيالية، والمجموعات الحكمية

والشرعية(٣٢).

وقد اتفق شراح العهد القديم على تعدد النسخ التي جمعت منها كتبه الخمسة، وأهم هذه النسخ نسخة (ألوهيم) و(يهوا) و(التثنية) ونسخة (الكهنة) التي تخص العقائد والمراسيم، وأخبار الهيكل كتبها الكهنة في الأسر البابلي لليهود(٣٣). وقيل: إن النسخة الأولى للتوراة كتبت في عهد موسى، وأمر بوضعها في (تابوت العهد) أو (الأمانة) وعدم طلوعها إلا في كل سبعة من السنين: لإسماع بني إسرائيل، كما وضّح كيفية وضعها في تابوت العهد(٣٤) فضاعت هذه النسخة، وكذلك نسخ العهد التي ضاعت في أيدي عسكر نبو خذنصر، ولما ظهرت نقلوها بوساطة عزرا النبي، وضاعت تلك المنقولة في حادثة (انتيوكس) فقد جاء في تفسير إنجيل متّى (انمحى كثير من كتب الأنبياء: لأن اليهود ضيعوا كتبًا لا لأجل غفلتهم، بل لأجل عدم ديانتهم، ومزقوا بعضها وأحرقوا بعضها)(٣٥).

قيل: إن التوراة أودعت طيلة مدة مُلك بني إسرائيل عند الكاهن الأكبر الهاروني(٣٦)، وقد ضاعت أيضًا، وهي التوراة التي جاء بها موسى فقام أحبار اليهود بتدوين توراة حاولوا أن تكون قريبة من التوراة التي فقدت مع تابوت العهد، وأضافوا إليها أفكارهم وآراءهم: لأن التوراة المفقودة كانت تحوي اعترافات صريحة بمجيء عيسى ومحمد(٣٧).

وقد وردت في القرآن الكريم آياتٌ تشير إلى تحريفهم للتوراة فقال تعالى: ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن موضعه﴾(٣٨)، وقال تعالى أيضا: ﴿فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويلٌ لهم مما كتبت أيديهم وويلٌ لهم مما يكسبون﴾(٣٩).

وأما المصدر الآخر من مصادر الشريعة اليهودية فهو كتاب (يشوع) الذي يلي التوراة والتلمود في الأهمية، ويبحث في العقيدة اليهودية في الأرض المقدسة(٤٠). ومنهم زبور داوود فقد قصد به ابن النديم (المزامير) وهو أصلٌ عبراني، وهو في السريانية أيضًا (مزمور)، وقد ورد في القرآن الكريم بلفظ (الزبور) والظاهر أن اللفظة من أصل عربي جنوبي ومعناها (الكتاب)(٤١) وقد عدّها ابن النديم: مائة وخمسين مزمورًا(٤٢) وتتضمن المزامير الحكم العقلية دون الأحكام الشرعية.

والمصدر الأخير من مصادر الفكر الديني عند اليهود هو الفقه، وهو مصدر مهم لفهم أحكام التوراة ويسميه اليهود بـ (المدراش) ويتضمن أقوال حاخامات اليهود، والأخذ بها على درجات، منهم من يعول عليه، ومنهم من يعدّه من قبيل القصص والمثال والمواعظ تساق كعبر وليس كاعتقاد ولغتها عبرية(٤٣).

وقد ذهب بعض علماء الآثار المعنيين بحضارات الشرق الأدنى والقديم إلى القول إن

الشريعة اليهودية في أساسها العقائدي مستقاةٌ من الشريعة الكنعانية على أنهما شريعة واحدة. فيشير (أولمستيد)(٤٤) الخبير في تاريخ فلسطين القديم إلى أن الكنعانيين وضعوا أول شريعة في شكيم (نابلس)، التي تعدَ عاصمة الكنعانيين في فلسطين، وهي المركز الديني الرئيس والمقدس، حيث هيكل إلههم (بعل) هناك، والفضل يرجع إلى حمورابي وشريعته في حمل الكنعانيين على إعادة النظر في شريعتهم، وإضافة زيادات وتنقيحات إليها، وجعلوها شريعتهم الخاصة بهم، وأدخلها اليهود في كتبهم المقدسة والتي جاءت في التوراة. ويؤيد ذلك ما ذكره (وترمان)(٤٥) بقوله: (وهكذا إن بني إسرائيل الموسويين وجدوا شرائع معدة ومهيأة، فعملوا بها في مسيرة حياتهم في أرض كنعان).

فقد أثبتت التحقيقات الآثارية عدم وجود فاصل ثقافي بين عقائد الكنعانية واليهودية، فيؤكد هذه الحقيقة العالم الآثاري (كوجنبرت)(٤٦) فيقول: لقد ثبت الآن أن دين العبرانيين كانت عناصره الجوهرية قد استقيت من آراء كانت متراكمة، ومن معتقدات كانت شائعة بين الأقوام السامية في المشرق.. وأن الوثائق القديمة برهنت بما لا يتطرق إليه الشك على أن انعزال اليهودية عن غيرها في الزمن القديم لم يكن سوى خرافة بحتة. كما ذهب المؤرخ (بريستيد)(٤٧) إلى القول: إن بني إسرائيل عندما جاءوا إلى بلاد كنعان كانت المدن الكنعانية ذات حضارةٍ قديمة وعريقة نشأت منذ ألف وخمس مئة سنة، فقد عاشوا في منازل متقنة وحكومة وصناعة وتجارة ومعرفة بالكتابة، اقتبسها هؤلاء العبرانيون الساذجون من مواطنيهم الكنعانيين، فقد أحدث امتزاجهم مع الكنعانيين تغيرات جوهرية في حياتهم، فغادر بعضهم سكنى الخيام، وشرعوا يبنون بيوتًا كبيرة كبيوت الكنعانيين، وخلعوا عنهم الجلود التي كانوا يلبسونها، ولبسوا ثياب الكنعانيين المصنوعة من المنسوجات الصوفية الزاهية. ويقول المستشرق ديورانت(٤٨) إن أصل عقيدة اليهود مأخوذة من أساطير الجزيرة العربية،، فكانت المعين الغزير الذي احتوى قصص الخلق والطوفان، التي يرجع عهدها إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، وقد أخذ اليهود بعضها من الأدب البابلي في أثناء أسرهم، وربما أنهم أخذوها قبل هذا التاريخ من مصادر سامية وسومرية كانت في بلاد الشرق الأدنى. ويؤكد المؤرخ سوسة(٤٩) على: أن مدوناتهم الدينية وغير الدينية مأخوذة من الثقافات القديمة من عهود السومريين والكنعانيين والفينيقيين والأكاديين والبابليين والآشوريين والكلدانيين والمصريين. ويقول لوبون(٥٠) عنهم: (لم يكن لليهود فنونٌ ولا علوم ولا صناعة ولا أي شيء

تقوم به حضارة، واليهود لم يأتوا بأية مساعدة مهما صغرت في إشادة المعارف البشرية، واليهود لم يتجاوزوا قط مرحلة الأمم شبه المتوحشة التي ليس لها تاريخ). ويقول طه باقر المتخصص في تاريخ الشرق الأدنى القديم: (إن هيكل سليمان المشهور كان بنائية من صور، وبني بموجب تصميم معبد كنعاني وفي زخرفته وتزويقه، وكذلك قصور ملوكهم في فلسطين، حتى إن كلمة (هيكل) أخذها اليهود من كلمة (هيكال) الكنعانية)(٥١).

كما أن اللغة الكنعانية هي اللغة الأصلية القديمة التي كانت سائدة في فلسطين قبل مجيء موسى وأتباعه بعدة قرون، وقد اقتبسها اليهود من الكنعانيين، ثم تكونت بعد ذلك اللهجة العبرية المقتبسة من الآرامية بعد مرور أكثر من خمسمائة عام على دخولهم أرض فلسطين(٥٢). ويشير الخربوطلي(٥٣) إلى مدى أثرهم في الحضارة الإنسانية فيقول: ليس لليهود فلسفة نظرية أو عملية أو فنية، وليست لهم حضارة تطبع دعوتهم الدينية بطابع يجمع بين الدين والدنيا، أو بين العبادة والعلم تساير حضارات الشعوب التي تجاورهم أو التي عاشوا بين ظهرانيهم، وأن إنتاجهم الحضاري في أدوار حياتهم كان ضئيلاً جدًا، ولم يستطيعوا أن يغذوا الحضارات الإنسانية الأخرى في مجالات الآداب والعلوم والفنون والفلسفة، وكل محصولهم الديني والثقافي والفكري هو تلك المواعظ والترانيم التي أوقفوها على أنفسهم؛ وذلك لميلهم إلى العزلة التي كانت سببًا في انشغالهم بالسحر والشعوذة، وأصبحت العقلية اليهودية تختلف في تفكيرها واتجاهاتها عن عقلية البشر جميعًا.

وفي العهود الإسلامية نعم اليهود كغيرهم من طوائف أهل الذمة بالتسامح والعدل الإسلامي، واقتدى خلفاء المسلمين بتعاليمه ووصايا الرسول] فيهم، كما أن الثقافة العربية الإسلامية كانت منهلاً مفتوحًا للجميع، فقد مارسوا أعمالهم وحرياتهم أسوةً بالمسلمين، فأقبلوا عليها، فمنهم من تأثر وأثّر في الحضارة العربية الإسلامية، وأقلهم تأثّرًا وتأثيرًا فيها هم اليهود(٥٤)، فقد تأثّر قلّة قليلة منهم بالمؤثرات الفكرية التي سادت العصر العباسي، وأدى ذلك إلى ظهور الفرق الكلامية والفقهية اليهودية، وردت أسماؤهم في كتب التاريخ والملل والنحل جاؤوا بآراء مناهضة وناقدة للعقائد اليهودية، منهم أبو عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني، وعنان ابن داوود(٥٥).

ويبدو أن ظهور هذه الآراء والحركات الدينية والفكرية عند اليهود بسبب تأثرهم بالفلسفة اليونانية، التي نقلها العرب المسلمون، والتي كان لها أثرها في الفكر

اليهودي، والتي جاءت في التوراة لتكوين فلسفة دنيوية لتفسير الكون. ومن هنا كان ارتباط الفلسفة اليونانية القديمة الوثنية في الشرائع اليهودية فـ (يهوا) عند اليهود هو كل شيء، في حين كان اليونان يعدّون (جوبتر) أبا الآلهة ورب الأشياء وصاحبها. ويتضح من ذلك أن الاختلاف في التسميات فقط، فأصبح جوبتر صورة ليهوا(٥٦).

ولم تعرف الفلسفة اليهودية في العصور الإسلامية إلا من ملخصات الفارابي وابن سينا، ومن الترجمة المشوهة للأفلاطونية، فقد أخذ معظم المفكرين اليهود معلوماتهم عن الفلسفة اليونانية من التراجم العربية ومن شروح المسلمين، وكتبوها بالعبرية، ولم يستخدموا أساليب المتكلمين المسلمين فحسب، بل استخدموا دقائق مناقشاتهم نفسها(٥٧). وفي ذلك يقول المستشرق ديورانت(٥٨) (لم يكن لليهود القابلية الفكرية والعلمية على الإبداع الفكري، فحتى التصوف اليهودي تأثر بالزرادشتية وبالأفلاطونية الحديثة باستبدال الفيض الإلهي بعملية الخلق، وتأثروا بالتصوف الإسلامي وبالكنيسة المسيحية والمتصوفة الهنود والمصريين). ويؤكد صاحب المقالة في دائرة المعارف اليهودية(٥٩) على أن الفلسفة اليهودية جاءت عن طريق تأثرهم بالفلاسفة العرب، ولذا لم يكن لهم فلسفة؛ لأنه لم يكن لهم من كتب فيها.

أما في مجال العلوم الأخرى، فقد كان اليهود يتلقون علومهم ولغتهم العبرية في بيت المدراش(٦٠)، فأخذوا العلوم والآداب عن اليونان عن طريق المسلمين في عصور الخلافة العباسية(٦١)، حيث ازدهرت النهضة العلمية والفكرية طيلة العصور الإسلامية، وبلغت أوج عظمتها في العصر العباسي، فاستفادوا من العلوم العربية الإسلامية التي كانت سائدة في البلاد الإسلامية، وترجموها إلى العبرية، لا سيّما في علوم الطبيعة والطب والآداب والفلك والتنجيم والفلسفة والهندسة والرياضيات، وكانوا في كل ذلك لا يمثلون إلا قلة قليلة منهم، ومن دان في الإسلام.

ويبدو مما مرّ ذكره أن اضطراب العقائد والأفكار اليهودية، التي عاشها اليهود طوال قرونها الطويلة بعد النبي موسى قد شكّلت أزمة فكرية وحضارية لدى اليهود جعلتهم عاجزين عن إبراز حضارتهم أو دورهم الحضاري في الحضارة البشرية، وكانت عاملاً رئيسًا في تشتتهم البشري في أصقاع الأرض وفي حقدهم على الشعوب الأخرى وحضارتهم.

الحواشي

١ - اليهودية: جاءت من كلمة (هاد) وتعني تاب، وقد لزمهم هذا الاسم لقولهم

لموسى (إنا هُدنا إليك) من عبادة العجل، أي رجعنا وتضرعنا وتبنا (الشهرستاني: الملل والنحل جـ١، ص٤١٠).

٢ – العبرانيون: جاءت من كلمة (عبري) التي ترجع إلى الفعل الثلاثي (عبر) بمعنى عبر النهر أو الوادي أو قطع مرحلة من الطريق، وهي تدل في مجملها على التجوّل والتنقّل، ويرى القلقشندي: أن تسميتهم بالعبرانيين إنما جاءت من اسم أحد أحفاد نوح بن عابر بن شالخ بن أرفخشند بن سام بن نوح (صبح الأعشى جـ١، ص٣٦٨).

٣ – نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق: ٥٢.

٤ – العراق قديمًا وحديثًا: ٤٣.

٥ – تاريخ مختصر الدول: ٢١.

٦ – اليهود في تاريخ الحضارات الأولى: ٥٩ وما بعدها.

٧ – سورة التوبة: ٣٠.

٨ – قصة الحضارة: ١٤/ ١٨ – ١٩.

٩ – الملل والنحل: ١/٢١٩.

١٠ – المصدر نفسه: ١/٢١٩.

١١ – بذل المجهود في إفحام اليهود: ١٢.

١٢ – انظر الإصحاح ٩، الآية ٢٠ – ٢٥، الإصحاح ١٩، الآية ٣٠ – ٣٦، الغزالي: نظرات في القرآن: ٢٠٥.

١٣ – نظرات في القرآن: ٢٠٥.

١٤ – سورة البقرة: ٨٧.

١٥ – سورة المائدة: ٧٨ – ٧٩.

١٦ – سورة الأعراف: ١٤٨.

١٧ – الفصل في الملل والأهواء والنحل: ١/٩٩.

١٨ – التلمود : يشمل (المشنا) و(الجمارا) ولا يختلف التلمودان إلا في الجمارا (الشروح) فهي في التلمود البابلي أربعة أمثالها في التلمود الفلسطيني، ولغة الجمارا البابلية والفلسطينية آرامية، أما لغة المشنا فهي العبرية، وألفاظ من لغاتٍ مجاورة. والتلمود كتابٌ طبيّ أكثر مما هو كتاب ديني، فيصف أجهزة الجسم وأعضاء التناسل والأمراض، وفيه كثير من الخرافات الطبية والطرق السحرية، وتجد في مجلدات التلمود أيضًا القصص وشؤون الزراعة والمهن والتجارة والضرائب والسياسة والميراث وبعض الشعائر الدينية والقوانين الجنائية.

The Jewish Encyclopedia, U.S.A. 1951. p14.

وأنظر : الملل والنحل: ٢/٥٤.

١٩ – رسالة في الرد على الرافضة: ١٤٤.

٢٠ – المصدر نفسه والصفحة نفسها.

٢١ – الملل والنحل: ٢/٥٨.

٢٢ – العرب واليهود في التاريخ: ١٦٨.

٢٣ – سورة النساء: ٤٦.

٢٤ – سورة البقرة: ٧٩.

٢٥ – الملل والنحل: ٢ و٥٤.

٢٦ – Ginzbery, The Palestinian Talmud, NY, 1941.

٢٧ – العرب واليهود في التاريخ: ١٧٤.

٢٨ – قصة الحضارة، ١/ ٣٢١ وما بعدها.

٢٩ – The Jewish Encyclopedia (Canaan) NY, 1969, Vol, p218.

٣٠ – العرب واليهود في التاريخ: ١٧٦.

٣١ – قصة الحضارة: ١٤/ ١١.

٣٢ – اليهود في تاريخ الحضارات الأولى: ٧٢ – ٧٤.

٣٣ – أبو الأنبياء: ٢٩.

٣٤ – انظر مجلة الخرطوم: التلمود: ٥٨.

٣٥ – رسالة في الرد على النصارى (مخطوطة) ورقة ٢٢ – ٢٨.

٣٦ – الفصل في الملل: ١١٣.

٣٧ – بذل المجهود في إفحام اليهود: ١٤.

٣٨ – سورة النساء: ٤٦.

٣٩ – سورة البقرة: ٧٩.

٤٠ – علم ابن النديم باليهودية والنصرانية: ٩٢، مجلة المجمع العلمي العراقي.

٤١ – The Encyclopedia of Islam, p 1184.

٤٢ – الفهرست : ٣٦.

٤٣ – أبو الأنبياء: ٤٣.

٤٤ – A. T. Almstead, History of Palestine and Syria, p 106.

٤٥ – العرب واليهود: ٢٢٠، نقلاً عن (وترمان).

٤٦ – المرجع نفسه نقلاً عن (كوجنبرت).

٤٧ – العصور القديمة، الترجمة العربية: ١٥٥.

٤٨ – قصة الحضارة: ٢/ ٣٦٨ – ٣٧٠.

٤٩ – العرب واليهود: ٢٢١.

٥٠ – اليهود في تاريخ الحضارات الأولى: ٢٥ – ٣٠.

٥١ – مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة: ٢/ ٣٠٠.

٥٢ – مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة: ٢/ ٢٨٩.

٥٣ – الإسلام وأهل الذمة: ٢٥٠ – ٢٥١.

٥٤ – تاريخ أهل الذمة في العراق: ٣٩٥.

٥٥ – الملل والنحل: ٢١٩، الفصل في الملل، ١/ ٩٩، علم ابن النديم عن اليهودية والنصرانية: ١٥٩ – ١٦٠.

٥٦ – جذور الصهيونية: ٨٢.

٥٧ – The Jewish E, Vol I, p16.

٥٨ – قصة الحضارة: ١٤/ ١٣٦.

٥٩ – The Jewish Encyclopedia, vol. I, p 16.

٦٠ – المدراش (المدراس) نوع من البيوت المقدسة عند اليهود لدراسة التوراة.

٦١ – Goitein, Jews and Arabs, p. 90.

المصادر والمراجع

أ - المصادر الأولية

- القرآن الكريم

ابن حزم : أبو محمد علي بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م).

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبع مكتبة المثنى ببغداد، الخانكي بمصر.

ابن العبري : غريغوريوس بن هارون الملطي (ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م).

- تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٨.

ابن النديم : محمد بن إسحاق (ت ٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م).

- (الفهرست) سلسلة روائع التراث العربي، نشر مكتبة خياط، بيروت.

الشهرستاني : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م).

- (الملل والنحل)، نشر مصطفى البابي الحلبي - مصر، ١٩٦١.

القلقشندي : أبو العباس، أحمد بن علي (ت ٨٢١هـ = ١٤١٨م).

- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٣.

المقدسي : أبو حامد محمد (ت ٨٨٨هـ/ ١٤٨٣م).

- رسالة في الرد على الرافضة، نشر الدار السلفية/ بومباي - الهند، ١٩٨٣.

ب - المراجع الحديثة والأجنبية

اوريغور : ضياء الكاتب التركي.

- جذور الصهيونية، ترجمة إبراهيم الداقوقي، طبع وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، ١٩٦٦.

باقر : طه.

- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، نشر شركة التجارة والطباعة المحدودة، بغداد، ١٩٥٥.

بريستد جايمس هنري.

- العصور القديمة، الترجمة العربية، دار بيروت، ١٩٢٦.

الحسني : عبد الرزاق.

- العراق قديمًا وحديثًا، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٥٦.

الخربوطلي : علي حسني.

- الإسلام وأهل الذمة، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٦٩.

ديورانت : ول.

- قصة الحضارة، طبع الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية.

السموءال.

- بذل المجهود في إفحام اليهود، رسالة مخطوطة بدار الكتب المصرية.

سوسة : أحمد نسيم.

– العرب واليهود في التاريخ، طبع دار الاعتدال، دمشق.

صبري : أيوب.

– رسالة في الرد على الرافضة، مخطوطة بدار الكتب المصرية، القاهرة.

العقاد : عباس محمود.

– أبو الأنبياء الخليل إبراهيم، سلسلة كتاب اليوم، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٥٣.

علي : جواد.

– علم ابن النديم باليهودية والنصرانية، بحث بمجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٨ لسنة ١٩٦١.

الغزالي : محمد بن محمد.

– نظرات في القرآن، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٧٣.

غنيمة : يوسف رزق الله.

– نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق، مطبعة الفرات، بغداد، ١٩٢٤.

لوبون : غوستاف.

– اليهود في تأريخ الحضارات الأولى، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٥٠.

مجلة الخرطوم.

– التلمود، العدد ١١، السودان لسنة ١٩٦٧.

اليوزبكي : توفيق سلطان.

– تأريخ أهل الذمة في العرق، نشر مكتبة دار العلوم – الرياض، ١٩٨٣.

24 - A. T. almastead, History of Palestine and Syria.

25 - Cahen, The Encyclopedia of Islam, Leden, London 1955.

26 - Ginzbery, The Palestinian Talmud, NY, 1941.

27 - S. D. Goitein, Jewish and Arabs, New York, 1955.

28 - The Jewish Encyclopedia, Printed in U.S.A. 1951.

29 - The Jewish Encyclopedia, [Canaan], N.Y. 1969.

نماذج حية من المؤسسات التربوية العتيقة:

المحاضر الشنقيطية في عصر مختلف

بقلم الأستاذ
الخليل النحوي
المنظمة العربية
للتربية والثقافة
والعلوم - تونس

توطئة

يبدو أن المحضرة كانت تطلق في عصور خلت على المدارس القرآنية في بلاد المغرب، فقد ذكرها الونشريسي في فتاويه، ثم انحسر استعمال هذا المصطلح، وبقي حيًا في بلاد شنقيط، علمًا فيها على مؤسسة تربوية ثقافية، يمكن أن توصف بأنها جامعة، شعبية، بدوية متنقلة، تلقينية، فردية التعليم، طوعية الممارسة.

١ - فهي جامعة بما تقدم للطالب من معارف موسوعية متنوعة، تشمل علوم القرآن والسنة واللغة والآداب والتاريخ والسير والمنطق والحساب والهندسة والجغرافيا والفلك والطب..

٢ - وهي شعبية تفتح أبوابها أمام جميع الطلاب، من مختلف المستويات الثقافية، والفئات العمرية، والجنسية والاجتماعية، لكل حسب حاجته، ووفق طاقته الذهنية ومستواه العلمي.

٣ - وهي بدوية متنقلة تبعًا للحياة البدوية، حيث ترافق الحي البدوي في حلّه وترحاله.

٤ - وهي تلقينية كسائر مؤسسات التعليم الإسلامي العتيقة،. حيث كان التلقي من أفواه الرجال قوام العملية التربوية. وقد تمسك الشناقطة في كنف المحضرة بنصائح العلماء القدامى، الذين حذروا من أخذ العلم من بطون الكتب دون تصحيحه على الشيوخ.

٥ - وهي فردية التعليم في طرفي العملية التربوية (الأستاذ والطالب)، حيث يقوم فردٌ واحد هو «المرابط» (شيخ المحضرة) غالبًا بتلقين الدروس، وباسمه عادةً

تعرف المحضرة. والغالب أيضًا أن يكون لكل طالب الحق في تلقي درس خاص به، يختاره لنفسه وفق مستواه ورغبته وطاقته الذهنية، مما يتيح له التقدم في دراسته دون عوائق.

ومن المألوف، مع ذلك، أن ينيب شيخ المحضرة بعض طلبته المتقدمين في تدريس الطلبة الأدنى مستوى. كما أن بعض الطلبة ينتظمون في «دولة» (زمرة) تأتلف على متنٍ واحد، ودرسٍ واحد..

٦ – والمحضرة مؤسسة طوعية، حيث يبذل الشيخ علمه ووقته عادةً دون مقابل مرتب على التلاميذ، أو على أوليائهم. ويجسّد غياب نظم الرقابة والمحاسبة قوام طوعية الدراسة بالنسبة للطالب، حيث يوكل عادةً إلى رغبته في التعليم، فهو رقيب على نفسه، مسؤول عن اختياره، مفوّضٌ في شأنه، يأتي المحضرة متى شاء، ويدرس متى شاء، ويغيب متى شاء، ويتخير أستاذه بحرية، ويستبدل به غيره متى شاء(١).

كان للمحضرة، بسماتها تلك، دورٌ فريد في تاريخ المجتمع الشنقيطي وجواره؛ فقد ظلت موريتانيا لمدة قرون طوال «بلادًا سائبة»، أو «على فترة من الأحكام» أو «منكبًا برزخيًا» حسب تعبيرات مختلفة لبعض علماء البلاد(٢). ولا يعني ذلك عدم وجود أي نوع من السلطة السياسية، فقد كانت هناك، في بعض الفترات، وفي بعض المناطق، إمارات ومشيخات، وأشكال مختلفة من مظاهر الولاء والحنين لسلطة مركزية، قائمة على مشارف البلاد، ومحاولات أو دعوات لإقامة دولة راشدة في البلاد. لكن صحراء الملثمين ظلت منذ سقوط دولة المرابطين (صنهاجة الجنوب) في أواخر القرن الخامس الهجري خالية من أي سلطة مركزية جامعة، كتلك التي عرفتها بلدانٌ أخرى من حولها.

ولعل «المحضرة» استطاعت أن تسدّ ذلك الفراغ الكبير الناجم عن غياب السلطة المركزية، فقد أنتجت، أو عززت، البُنى الاجتماعية والثقافية، التي صانت للبلاد هويتها، وحققت لها من الترابط والتجانس ما لا يتأتى أحيانًا للسلطة السياسية أن تحققه.

وإلى ذلك، كانت المحضرة مجلى فرادة هذا المجتمع، الذي استوطن صحراء الملثمين، واتخذها منطلقًا للإشعاع بالإسلام وبالثقافة العربية في أعماق أفريقيا.

لقد ابتدع المجتمع الصحراوي – الشنقيطي (الموريتاني لاحقًا)(٣) هذه المؤسسة التربوية العتيدة نموذجًا بكرًا، طوعه لظروف بيئته الخاصة، فانطبعت به حياة المجتمع، واختمر به تاريخه على مرّ القرون.

وقد شهدت المدن – المحطات، التي ازدهرت

بفضل تجارة القوافل، حركة علمية على جانبٍ من الأهمية غير يسير.

فقد وصفت (أوداغست) بكثرة المساجد.. وكان بتلك المساجد معلمون يدرسون القرآن(٤).

وكان في مدينة غانة (وهي على الأرجح كومبي صالح بشرق موريتانيا) ١٢ مسجدًا، وفيها فقهاء وحملة علم، وكان مع كل مسجد مدرسة لتعليم اللغة العربية والدين(٥).

أما (ولاته) فإن رجالها «محافظون على الصلوات وعلم الفقه وحفظ القرآن»(٦).

أما (تيشيت) فقد أسست من أول يوم على العلم، فقد بناها الشريف عبد المؤمن أحد تلامذة القاضي عياض(٧).

وكذلك كان الحاج عثمان - وهو أيضًا من تلامذة القاضي عياض - من مؤسسي مدينة (وادان) التي وصفت بأنها «واديان مليء أحدهما علمًا ودينا، والآخر مليء نخلاً وتمرًا. وكان فيها شارع يسمى «شارع العلماء»، وفيها برز أول مخطوط موريتاني محفوظ في الفقه المالكي.

أما (شنقيط)، فقد طبقت شهرتها العلمية الآفاق، حتى عرفت البلاد كلها باسمها، وأصبحت النسبة إليها نسبة إلى العلم والمعرفة.

وبين شنقيط ووادان تقع أطلال مدينة تنيكي المندثرة، التي يقال إنها كانت - مع مصر - أكثر بقاع الدنيا علمًا في القرن العاشر الهجري، وكان بها ثلاثمائة فتاة يحفظن موطأ الإمام مالك(٧).

ومع ذلك كله، لم تشهد الحركة العلمية أوج انتشارها في صحراء الملثمين إلا في «العهد المحضري»، وذلك بانعتاقها من إسار المدينة، وانطلاقها في آفاق البادية الرحبة، في تحدٍ كبير لقوانين علم الاجتماع، التي ربطت، منذ أيام ابن خلدون، بين التعليم والعمران البشري، أو الحضارة (الاستقرار في الحواضر): فقد كان من مظاهر فرادة المحضرة والمجتمع الذي ابتدعها أنها نمت خارج الحاضرة، وحققت ذلك التواصل الحميم بين رحلتي الإنسان في الحياة: رحلته في البحث عن الماء والمرعى، ورحلته في طلب العلم وابتغاء الدار الآخرة، وحدثت تلك المواءمة الغريبة بين الحِلِ والترحال الدائبين وبين طلب العلم وإنتاجه وإشاعته، تلك المواءمة التي أنتجت «مدارس على ظهور العيس، باهى بها العلامة الشنقيطي المختار بن بونه الجكني (١٢٢٠هـ) حين قال:

ونحن ركب من الأشراف منتظم
أجلّ ذا العصر قدرًا دون أدنانا
قد اتخذنا ظهور العيس مدرسة
بها نبيّن دين الله تبيانا

ولئن استبدل الناس اليوم السيارات والطائرات والسفن بالعيس، فإنهم في

موريتانيا ما زالوا يشعرون بالحاجة إلى استبقاء تلك المدارس التي حملتها ظهور العيس طويلاً في أعماق الصحراء، وهم في ذلك يتحسسون السبل الكفيلة بتوطين المحضرة والمواءمة بينها وبين المدينة والبيئة الجديدة والعصر القلب.

ونرمي في هذه الورقة إلى استجلاء مكانة المحضرة في العصر الحاضر بالمقارنة بينها وبين المدرسة النظامية ظروفًا وعطاء، والإلمام بجوانب من أزمة التعليم المحضري في موريتانيا، وصولاً إلى ما اتخذ من إجراءات في سبيل صيانته وتحديثه.

أولاً: من المحضرة إلى المدرسة

أدت المحضرة دورًا كبيرًا في صياغة ملامح الشعب الموريتاني، وتحديد سماته المميزة، فقد جعلت البادية وطنًا للمعرفة، وأشاعت الأدب والثقافة في أطراف الصحراء، وهذبت طباع الأعراب، فرقّت أحاسيسهم، ولطّفت مشاعرهم، وتفتقت قرائحهم، فكانوا أساتذة لأهل الحواضر علمًا وخلقًا. وكذلك حولت المحضرة الصحراء إلى جسرٍ ينقل الدين وثقافته وقيمه إلى أعماق الغابة.

ولم يكن من السهل على المجتمع الموريتاني أن يتخلى عن المحضرة، وقد انطبعت بها حياته على مرّ العصور؛ لذلك فقد اتخذها رباطًا لمقاومة الغزو الاستعماري مطلع القرن العشرين الميلادي، وتحصّن بها حين انسدت أمامه سبل المقاومة بالسلاح، فكان الصراع حادًا منذ أوائل القرن العشرين بين المحضرة، رمز الأصالة والثبات، وعنوان الهوية، وبين المدرسة النظامية صنيعة الاستعمار.

فقد استوحت السلطات الفرنسية من تجربتها في الجزائر وتونس، وحاولت أن تقنع المجتمع الموريتاني والمجتمعات الأفريقية المجاورة بالتخلي عن المحضرة، واحتضان المدرسة، وأنشأت لهذا الغرض مدارس على مشارف موريتانيا بكل من سانلويس (أندر - السنغال) وجنه وتنبكتو (مالي)، ثم تقدمت شوطًا، فأسست بعض المدارس في الشريط الجنوبي من موريتانيا، على ضفة نهر السنغال، وفي المذر ذره وبوتلميت.. ثم في تجكجة.. وعملت الإدارة الاستعمارية على كسب ثقة المواطنين واستدراجهم، فقبلت في المراحل الأولى أن تكون العربية لغة الدراسة في هذه المدارس، وحرصت على أن تستقطب إليها أبناء الأعيان؛ للرفع من منزلتها الاجتماعية في عيون العامة.. وإمعانًا في إبعاد الشبهة عنها سمتها - حتى في الأدبيات الفرنسية - «مدرسة» (Madrassa)، وحاولت إقناع أهل البلاد بأنها لا تختلف عن المحضرة إلا في كونها تقدّم المعرفة بطريقة أدق، وبأسلوبٍ أنجع، علاوة على أن كلا من

المعلمين والتلاميذ فيها يتلقون مساعدات وتشجيعات لا يتلقاها أهل المحضرة.

وحاولت السلطات الفرنسية استمالة شيوخ المحاضر، فرصدت مساعدات للشيوخ الذين يأمرون تلاميذهم بالتفرغ لدراسة اللغة الفرنسية في بعض الأوقات، كما استعملت بعض أساليب الضغط والإكراه؛ لإغلاق المحاضر التي لا تنصاع.

ولم تُجدِ كل تلك الإجراءات نفعًا، فقد ظلت المحضرة تؤدي رسالتها، وكانت نسبة الإقبال على المدارس النظامية ضعيفة، ولم تكن الأسر ترسل أبناءها طواعيةً إلى المدرسة، وإنما ترسل بعضهم تحت الضغط، حيث فرضت السلطات على بيوتات الأعيان ضريبة إرسال أحد أبنائها إلى المدرسة. وكانوا يفعلون ذلك كارهين مضطرين، ويتلقون بالمناسبة من الأسر الأخرى التعازي ومشاعر التعاطف.

وهكذا فإن عدد تلاميذ المدارس النظامية في موريتانيا - وبعد ثلاثين سنة من السيطرة الاستعمارية - لم يكن يتجاوز ٤١٥ تلميذ (عام ١٩٣١).

وقد لخص أحد رجال الإدارة الفرنسية نتيجة الصراع بين المحضرة والمدرسة بعد نصف قرن قائلاً:

«إن التعليم التقليدي راسخ الجذور، وأنه ينال كل السكان، وأن إجراءات دمجه في المدرسة الفرنسية (من خلال مواد عربية) لم تلقَ رضى السكان»(٨).

على أن هذه المقاومة الثقافية بدأت تضعف منذ فجر الاستقلال، فقد نما اقتناع الموريتانيين شيئا فشيئا بأن المدرسة أصبحت مدرستهم، ولم تعد «مدرسة النصارى»، ومن هنا فإنها لم تعد تشكّل خطرًا على عقائد الأبناء.

وهكذا تطورت أعداد تلاميذ المرحلة الابتدائية منذ عهد الاستقلال بالوتيرة التالية:

- ١٩٦٠ : ٨،٦٤٣ تلميذ
- ١٩٧٥ : ٤٧،٠٠٠ تلميذ
- ١٩٨٥ : ١٤٠،٨٧١ تلميذ
- ١٩٩٤ : ٢٤٨،٠٤٨ تلميذ

وبهذا الرقم ارتفعت نسبة «التمدرس» في موريتانيا إلى أكثر من ٧٠٪، ولم تكن تتجاوز ٨٪ قبل نحو ثلاثين سنة (١٩٦٥).

ومع ذلك فإن نتائج التعليم النظامي، بمختلف مراحله وشعبه، ما تزال ضعيفة، إذا ما قورنت بالأعباء التي تتحملها الدولة نحوه (نحو ٢٥٪ من الميزانية العمومية)، ويتحملها المجتمع (بناء المدارس - شراء اللوازم المدرسية - الصرف في الغالبية العظمى من الحالات على التلاميذ والطلبة). وهي نتائج ضئيلة أيضًا إذا قيست بنتائج التعليم المحضري، الذي ينال فئات أوسع من السكان، ولا يحمّل الدولة ولا المجتمع أي

عبءٍ يذكر.

لنتأمل هذه الأرقام:

في الإحصاء العام للسكان سنة ١٩٧٧ تبين أن ٦٠٧،٠٠٥ فرد (من مجموع ١،٠٥٠،٨٢٤ تفوق أعمارهم العاشرة) قد تلقوا ضربًا من ضروب التعليم. وصرح ٥١٠،٦٦٩ من هؤلاء بأنهم تلقوا تعليمهم في المحاضر والكتاتيب دون غيرها، بينما تلقى ٩٦٣٣٦ تعليمًا نظاميًا إضافة إلى التعليم التقليدي، وهناك ٩،٢٣٢ فرد فقط صرحوا بأنهم تلقوا تعليمًا عصريًا خالصًا.

ويعني ذلك أن ٨٤،١٣ من المتعلمين لم يرتادوا المدرسة النظامية وأن ٠،٩٪ فقط من المتعلمين لم يرتادوا المحضرة.

وعلى الرغم من التقدم الكبير الذي حققه التعليم النظامي بعد ذلك، إلا أن آخر إحصاء عام للسكان (١٩٨٨) يبرز استمرار تفوق التعليم التقليدي في إشاعة المعرفة، فقد تبين من الإحصاء أن ٤٦،٤٪ من السكان الذين تبلغ أعمارهم ٦ سنوات فأكثر، قد تلقوا ضربًا من ضروب التعليم: ٢٥،١٪ تلقوا تعليمًا تقليديًا مقابل ٢١،٣٪ تلقوا تعليمًا نظاميًا.

وتطرح هذه الأرقام تساؤلاً جادًا حول جدوى التعليم النظامي، إذا قورنت الكلفة بالنتيجة.. فهل من الملائم أن تظل الدولة تنفق ربع موارد ميزانيتها العامة على نظام تعليمي لا يستفيد منه إلا خمس السكان؟

ومن هنا، أليس من الضروري الالتفات إلى التعليم المحضري، ومحاولة توظيفه إلى أقصى حد ممكن في مغالبة الجهل والأميّة؟ على الرغم من أن للتعليم المحضري أيضًا مصاعبه ومعوقاته التي تحتاج إلى معالجة.

ثانيًا: في أزمة المحضرة

أدت المحضرة طيلة قرون دورًا كبيرًا في حياة المجتمع الصحراوي - الشنقيطي، فقد كانت محركًا أساسيًا للتاريخ في المنطقة، كما كانت آخية تشد إليها المجتمع، فتعدل من مساره وتثبت من مقومات هويته. وكان المجتمع يحميها ويحتمي بها، لكن التحولات العاصفة التي شهدها المجتمع الموريتاني - والمجتمعات البشرية من حوله - تطرح سؤالاً هامًا حول وظيفة المحضرة اليوم وغدًا، بل حول قابليتها للبقاء والاستمرار. فليست المحضرة - وإن عظم دورها - إلا خلية في نسيجٍ اجتماعي واقتصادي آخذ في التغير بسرعة غير مسبوقة.

فقد نمت المحضرة في رحاب البادية الفسيحة بين قوم تمثل الألواح والكتب والإبل والأبقار قوام حياتهم المادية والمعنوية.

وليس من السهل أن تستل المحضرة من المحيط الذي نشأت فيه، وتزرع في بيئة جديدة مختلفة، دون أن تفقد روحها، أو تخسر جزءًا كبيرًا من خصائصها.

لقد تضافرت عوامل عديدة منذ مطلع القرن العشرين، فأصابت من بيئة المحضرة ومن المحضرة ذاتها، فكان الاستعمار أولاً. ولعله لم يكن أعظم تلك العوامل خطرًا على الرغم من الحرب الضروس التي شنّها على المحضرة، فقد كان للمحضرة، في حالة التحدي، من عوامل المناعة، ما مكّنها من أن تغالب الأخطار المحدقة (هجرة العلماء وتفرغ بعضهم للجهاد، ومطاردة بعض المحاضر، ومغريات الضرة الجديدة: المدرسة، ومضايقة المحاضر التي لا تنصاع لأوامر الإدارة الاستعمارية.. إلخ).

على أن جهود المستعمر لم تكن عديمة التأثير، فقد كان الحصول على الاستقلال كافيًا لتؤتي الشجرة التي بذرتها الإدارة الاستعمارية من قبل أكلها، وأخذ الشباب يرتادون أكثر فأكثر مدرسة ضرار أناطوا بها آمالهم في المجد والحياة الكريمة.

وكان قيام الدولة بهياكلها المختلفة عاملاً مهمًا في تثبيت السكان، واستقطابهم إلى المراكز الحضرية، وتقويض ركن آخر من الأركان التي قامت عليها من قبل حياة المجتمع و«مؤسساته» التربوية.

ثم جاءت السنون العجاف: دورة طويلة من الجفاف، استغرقت نحو عقدين من الزمن، بدءًا من أواخر الستينات، قوّضت دعائم الاقتصاد الريفي، فانهارت الثروة الحيوانية والزراعية، واقشعرت الأرض، فانحسر غطاؤها النباتي، وزحفت الرمال، فزحفت أعداد كبيرة من البدو، ومن سكان القرى نحو العاصمة ونحو حواضر البلد الكبرى، يطلبون العمل والقوت والدواء والسلوان.

وهكذا انقلبت البنية العمرانية للبلاد في نحو ٢٠ سنة.. ففي سنة ١٩٦٥ كان البدو الرحّل يشكّلون نسبة ٦٤٪ من سكان موريتانيا، وانخفضت هذه النسبة عام ١٩٧٧ إلى ٣٢٪، وفي عام ١٩٨٨ لم تعد هذه النسبة تتجاوز ١٢٪..

وكانت نواكشوط مثالاً حيًا لهذا التحول، فقد ارتفع عدد سكانها من نحو ٥٠٠٠ نسمة عام ١٩٦٢ إلى نحو ٥٠٠،٠٠٠ نسمة بعد أقل من ٣٠ سنة.

تُرى هل تستطيع المحضرة أن تعيش والحال هذه؟ .. ففي غياب البقرة والناقة الحلوب، وندرة من المزارع والقوافل، التي تحمل حصادها، فتمير طلاب المحضرة.. وفي غياب أشجار القتاد، والصمغ العربي، الذي ينتج عملة الاقتصاد البدوي الأثيرة، وندرة في سائر أشجار البلاد، وفي مائها ومرعاها.. في ظروفٍ كهذه، لا يجد طلبة المحاضر وشيوخها ما يقيمون به أود حياتهم، ويبنون به الأعرشة التي تكنهم، بل لا يجدون ذواتهم..

ومن وراء ذلك كله، ثمرة التحول: نكوص على الأعقاب في صورة توق إلى مستقبل

مختلف، يصرف الشبان عن المحضرة، فيولون وجوههم شطر مدرسة تؤمن لخريجيها عملاً وجاهًا ونفوذًا ومالاً في مجتمع جديد، تبدلت فيه القيم تبدلاً ما له من مرد..

تلك أزمة المحضرة: أزمة محيط تعيش فيه وتنمو.. وأزمة وظيفة، أو أزمة آفاق.. ومن بين هذا وذاك أزمة مناهج ونظم وطرائق، تتيح لهذه المؤسسات التربوية العتيدة أن تتنفس هواء المدينة دون أن تختنق، وأن تتجدد من الداخل، فتستجيب لحاجات المجتمع دون أن تتحلل وتنهار.

ولو كان بالإمكان التخلي عن المحضرة لهان الأمر، لكن المحضرة ما تزال ضرورية في حياة المجتمع الموريتاني، لا لأنها صمامُ أمانٍ في خضم التحولات العاصفة، أو مقوم هوية وعنصر تميز فحسب، بل لأنها أيضًا المؤسسة التربوية الأقل كلفة، والأكثر مردودًا (على الأقل في المستوى الكمي الأفقي). فليس في مؤسسات التعليم النظامي بصيغتها الراهنة ما يمكن أن يكون بديلاً عن المحضرة سواء في وظيفتها التعليمية، أو في مجمل وظائفها الحضارية.

لذلك لا بدّ من التفكير في صيغ لاستحياء المحضرة، وتطويعها لظروف الحياة الجديدة.

ثالثًا: نحو تحديث المحضرة

منذ أوائل السبعينات - على أثر تقرير أعدته اليونسكو - بدا واضحًا أن لا بديل للمحضرة، إذا أريد محو الأمية، وتعميم المعرفة بكلفة يسيرة ووسائل محدودة.

وأخذ تحديث النظام التعليمي التقليدي وصيانته قسطًا من اهتمام الدولة وبعض الأفراد والجمعيات الأهلية، إضافةً إلى بعض المنظمات الدولية.

وتمثل هذا التوجه في إنجاز دراسات حول التعليم الأصلي وسبل تحديثه، والمواءمة بينه وبين التعليم العصري، وفي استحداث هياكل ومؤسسات ترعاه، أو تستلهم منه، وفي إجراءات أخرى لتثبيت المحضرة وتحديثها.

١ - في الدراسات

انتدب البنك الدولي بالتعاون مع اليونسكو خبيرًا (André Le courtois) عهد إليه بدراسة وضع التعليم المحضري في موريتانيا. وقد أقام الخبير الدولي في موريتانيا من سنة ١٩٧٤ إلى سنة ١٩٧٨، وزار عددًا من المحاضر، ودرس مناهجها، وظروف الدراسة والحياة فيها، وقدّم مقترحات لتطويرها، ووضع خلاصة بحثه في دراسة نشرت في يناير ١٩٧٩ بعنوان: Étude expérimenta sur l'enseignement Islamique traditionnel en Mauritanie.

وفي سنة ١٩٩٤ أعدّ الأستاذ محمد الأمين بن محمد سالم دراسة حول (إمكانات تنمية التعليم الأصلي في موريتانيا) في إطار

برنامج للتربية القاعدية، ترعاه اليونسيف بالتعاون مع كتابة الدولة؛ لمحاربة الأمية، وللتعليم الأصلي.

وقد زار الخبير عددًا من المحاضر، واستطلع أوضاعها، وقدم مقترحات بشأن تطويرها. وفي إطار البرنامج المذكور أعدت استبانة تتضمن أسئلة وجهت إلى شيوخ المحاضر، ومعلمي المدارس الابتدائية، وأولياء طلبة المحاضر، وتلاميذ المدارس النظامية، بغية استطلاع الأوضاع، واستيضاح الآراء والأفكار حول منزلة كل من المحضرة والمدرسة في المجتمع، وسبل المواءمة بينهما.

وقد كان التعليم المحضري، علاوة على ذلك، محور اهتمام عدد من الباحثين والمؤسسات، فقد نشرت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم عام ١٩٨٧ دراسة حول المدارس القرآنية في موريتانيا، أعدّها الأستاذان المختار بن محمد موسى وتركي بن رابح.

كما نشرت لنا كتابًا بعنوان «بلاد شنقيط: المنارة والرباط» استعرضنا فيه جوانب من أثر المحاضر في الحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني في بلاد شنقيط (موريتانيا).

واهتم عددٌ من الطلاب بدراسة التعليم المحضري في أطروحات ورسائل جامعية، لعل من أهمها رسالة الأستاذ محمد الصوفي بن محمد الأمين (المحاضر الموريتانية وآثارها التربوية - الرياض ١٤٠٦هـ)، وأعدّ الباحث محمد المصطفى بن الندى دراسة عن «دور المحاضر في موريتانيا» (١٩٨٦م).

٢ - في الهياكل والمؤسسات

لم يكن في موريتانيا غداة الاستقلال إلا خمسة جامعيين فقط، لذلك كان على الدولة منذ فجر الاستقلال أن تستعين بخريجي التعليم المحضري في إدارة بنى الدولة الفتية، وأن تولي هذا النمط من التعليم عناية خاصة، تتيح له الانسجام مع الحياة الجديدة للمجتمع والدولة.

وكان معهد بوتلميت للدراسات الإسلامية قبلة طلاب المحاضر في الستينات. وفي منتصف السبعينات أنشأت الدولة «المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية» بنواكشوط؛ ليؤمن لطلاب المحاضر، الذين يلتحقون به عن طريق مسابقة، تعليمًا نظاميًا جامعيًا. واكتتب هذا المعهد - كسابقه - أساتذة من شيوخ المحاضر في خطوة عملية لتوظيف الخبرات العلمية التقليدية في مؤسسات التعليم النظامي.

وفي الثمانينات أنشأت الدولة مديرية مكلفة بالتعليم الأصلي، وألحقت عام ١٩٨٧ بكتابة الدولة لمحاربة الأميّة. وعني هذا القطاع الوزاري المستحدث برعاية التعليم

الأصلي، وبالاستفادة من مؤسساته في مكافحة الأميّة، سواء عن طريق الحملات أو عن طريق الفصول الدراسية المنتظمة.

وتصرف كتابة الدولة إعانات نقدية رمزية تتراوح بين ٣٠٠٠ و ٣٠،٠٠٠ أوقية (نحو ٢٢ – ٢٢٠ دولار أمريكي) سنويًا لنحو ١٢٠٠ من شيوخ المحاضر.

كما قامت كتابة الدولة بتنظيم عدة ملتقيات حول التعليم التقليدي، من أهمها الملتقى الوطني، الذي نظم في يوليو ١٩٥٥، وشارك فيه نحو ١٥٠ من شيوخ المحاضر، من مختلف أنحاء البلاد، ودرس سبل تطعيم المناهج المحضرية بمواد عصرية.

وفي مطلع التسعينات أنشأت الدولة، بدعم من البنك الإسلامي للتنمية، مركز التكوين المهني لطلاب المحاضر، وهو مركز يهتم بإكساب طلاب المحاضر خبرات مهنية تؤهلهم للاندماج في الحياة المهنية النشطة.

وكان للمبادرات الخاصة (من جمعيات أو أفراد) دورها المتميز في الاهتمام بالتعليم المحضري و«عصرنته». ويطبع هذه المبادرات طابع عام من الاقتناع بضرورة تمدين المحضرة (أي توطينها في المدن)، وإعادة تنظيم الدرس المحضري، بصيغ عصرية شبيهة بالصيغ المعتمدة في المدارس النظامية. ويعني ذلك أن المبادرات المشار إليها اهتمت بمضمون التعليم المحضري، فأرادت أن تستبقيه، متخلية عن قالبه الأصيل، منحازة إلى قوالب أقرب إلى «الحداثة».

وهكذا نشأت مؤسسات محضرية مدرسية، أو محاضر في لبوس عصري، أخذت من المحضرة درسها، فأولت المواد الدينية واللغوية عناية خاصة، وأخذت من المدرسة نظمها ووسائلها التربوية وظروفها، فانتقلت من الخيمة والعريش إلى البيوت الصلبة، ووضعت السبورة والدفتر مكان اللوح، ونظمت الدراسة في فصول ومستويات ومواسم زمنية، وانتقلت من الدرس الفردي إلى الدرس الجماعي، واعتمدت أسلوب الامتحانات المنظمة، وشهادات ختم الدروس على النحو المألوف في المدارس الأخرى.

وكان من أهم هذه المؤسسات:

– **مدارس الفلاح**: شبكة مدارس كان للمرحوم الحاج محمود با فضل تأسيسها والسبق بها في مجال تحديث التعليم المحضري.

تأسست هذه الشبكة بميلاد مدرسة «جول» عام ١٩٤١. ولم تنجح مضايقات السلطات الاستعمارية في تثبيط عزيمة الحاج محمود با، الذي تمكن من تحويل مدرسة «جول» إلى شبكة مدارس تنتشر في جنوب موريتانيا، وفي السنغال، ومالي،

وغينيا، وليبيريا، والكاميرون، وزايير والكونغو.

– **مدارس ابن عامر**: شبكة مدارس أسسها محمد الأمين الشيخ عام ١٩٦٣م. ونظمها في مساقات دراسية تهتم أساسًا بالقرآن والحديث، متدرجة من مستوى المرحلة الابتدائية إلى مستوى الثانوية العامة. وقد انتشرت هذه المدارس في أطراف البلاد. وبلغ عددها، إلى عام ١٩٨٥، نحو ١٨٠ مدرسة. وكان يقوم على التدريس فيها معلمون متطوعون يتلقون بعد انتهاء الموسم الدراسي، الذي قد لا يتجاوز ثلاثة أشهر، إعانات رمزية بسيطة جدًا.

وكان عطاء هذه المدارس طيبًا في مجال تعليم المرأة القروية خاصة.

– **معهد عبدالله بن عباس للدراسات الإسلامية**: أسس هذا المعهد عام ١٩٨٤م. ويديره منذ تأسيسه الأستاذ محمد فاضل بن محمد الأمين. ويشترط هذا المعهد على الراغبين في الالتحاق به حفظ القرآن، ثم يخوضون مسابقة يتاح للفائزين فيها التخصص عبر أربع سنوات من الدراسة الجامعية في علوم القرآن والحديث، أو علوم الفقه وأصوله. وتشترك الشعبتان في تدريس مواد عصرية، منها العلوم الطبيعية، والرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والفلسفة، واللغات الأجنبية (الفرنسية أو الإنجليزية).

ويرتكز هذا المعهد في المواد الأصلية (علوم القرآن والحديث والفقه واللغة..إلخ) على مؤلفات العلماء الموريتانيين.

– **معهد خالد للمعارف الإسلامية**: أسس هذا المعهد عام ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م. ونصّ على أن من أهدافه تكوين شباب «يعتز بانتمائه الإسلامي والمحضري، ويدرك إدراكًا كاملاً حق الإسلام والمحاضر عليه». ويتخصص طلابه في شعبة من خمس شعب، هي: علوم القرآن، والسنة، والفقه، واللغة العربية، والدعوة والإرشاد.

– **معهد إبراهيم الخليل**: تأسس هذا المعهد في مطلع التسعينات، وزاوج بين أنماط مختلفة من التعليم، فهو يستقبل طلابًا يتابعون دروسًا منتظمة في مستوى جامعي، وينظم دورات متخصصة للطلاب الراغبين في التعمق في باب من أبواب المعارف (دورة العقيدة – دورة الطهارة – دورة الصلاة – دورة البيوع – دورة الشفعة – دورة المواريث – دورة الكسور والحساب..إلخ).

ويرعى المعهد كذلك سلسلة من الدروس المسجدية، تنتظم في رحاب الجوامع، كما ينظم دورات متخصصة لمساعدة التلاميذ الراغبين في خوض امتحانات الثانوية العامة (البكالوريا). وتقوم في حضن المعهد روضة قرآنية مختصة في تحفيظ كتاب الله للصغار. ويتضمن منهاج المعهد، في أقسامه المنتظمة،

دروسًا في الرياضيات والإنجليزية والفرنسية.

وقد انتشر هذا النمط من المدارس والمعاهد انتشارًا كبيرًا في مختلف أرجاء البلاد.

٣ - في إجراءات تثبيت المحاضر وتدعيمها:

تعكس البحوث والدراسات والهياكل والمؤسسات التي أشرنا إليها آنفًا تنامي الاهتمام بتحديث التعليم المحضري وصيانته، لكن لسائل أن يسأل: إلى أي حدّ ساهمت تلك الدراسات، وتلك البُنى، في حل المعادلة الصعبة المتمثلة في صيانة المحضرة - من جانب - بوصفها مقوم هوية ومصدر معرفة لا بديل عنه حتى الآن في التعليم النظامي المعاصر بموريتانيا، وفي تطويرها، من جانبٍ آخر، بوصفها خلية في نسيج اجتماعي متغير، محكوم في سيرورته التاريخية المعاصرة بالخضوع لنواميس العصر بما فيها نظمه التربوية واهتماماته المعرفية المستجدة؟

لقد أثارت البحوث والدراسات الاهتمام بالظاهرة المحضرية، وكشفت جوانب فرادتها وغناها، وندبت إلى إعادة بنائها وتشكيلها في ضوء حاجات المجتمع والبيئة والعصر.

أما المدارس المحضرية (أو المحاضر المدرسية) فقد جسدت ذلك الشعور المركب الغريب: الشعور بأهمية بقاء المحضرة واستمرارها، والشعور في الوقت ذاته بأن المحضرة آيلة إلى الزوال، وبأن لا سبيل إلى مقاومة زحف المدرسة النظامية، وأن لا حلّ إلا بالمزاوجة بين المدرسة والمحضرة في نمط تربوي وسيط، يأخذ من هذه ومن تلك، يحاول أن يخلف المحضرة بخير، ويحاول أن ينافس المدرسة النظامية أو يقاومها بخير، وتشكل المعاهد المحضرية بموقعها ذلك ضرائر خطيرة الشأن للمحاضر، ولكنها ما تزال عاجزة عن أداء الوظيفة التي تؤديها - أو تستطيع أن تؤديها - المحضرة.

لذلك تبقى صيانة المحضرة وتحديثها حاجة قائمة، ومعادلة صعبة، تحتاج إلى حل، أو إلى جملة حلول تبحث عنها الدولة ومؤسساتها، والمجتمع، ومؤسساته الحديثة (كل يعمل على شاكلته)، ويسعى سعيه.

وتنصب الجهود في هذا الشأن في اتجاه حل مشكلات أساسية متداخلة، تشكّل جانبًا مهمًا من أزمة المحضرة: مشكلة الموارد، ومشكلة الآفاق، ومشكلة المناهج.

أما مشكلة **الموارد**، فمن الجلي أن المنحة الرمزية المتواضعة، التي تقدمها الدولة لشيوخ المحاضر، ليست حلاً لها ألبتة. لكن الدولة تسعى حاليًا إلى إقامة شبكة من المشروعات المساندة الصغيرة بالتعاون مع اليونسيف؛ لتأمين الحد الأدنى من موارد العيش لتلاميذ المحاضر وطلابها. وتأمل

الدولة في إنجاز مشروعات تختلف من موقع إلى موقع تبعًا لخصوصيات البيئة واحتياجاتها الاقتصادية (مشروعات زراعية صغيرة في المناطق الزراعية، ودكاكين لبيع الغاز، ومطاحن في المراكز القروية والحضرية..إلخ).

أما فيما يتصل **بآفاق العمل والدراسة النظامية**، فيتيح المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية والمعاهد الجامعية الأهلية فرصة لتعليم نظامي يعده كثير من الشباب مدرجة للتوظيف وارتقاء المناصب، كما أن الدولة قد أنشأت شعبة بكالوريا أصلية، يستطيع طلبة المحاضر أن يتقدموا إليها بصفتهم مترشحين أحرارا. ولعل التجربة الأهم في هذا المجال هي تجربة المراكز المهنية؛ فهناك مركز مهني تابع لمعهد عبدالله بن عباس. وقد أقام التجمع الثقافي الإسلامي دورات للتكوين المهني في إطار نشاط معهده (معهد إبراهيم الخليل).

وتعزز هذا الاتجاه بإنشاء المركز المهني لطلاب المحاضر، الذي فتح منذ سنة ١٩٩٤م شعبًا لتعليم الكهرباء واللحام والبناء والنجارة والميكانيكا والمنشآت المعدنية، وأضاف هذا العام (١٩٩٦) ورشة سابعة للمعلوماتية، قصرها على الطالبات. ويوفر المعهد لطلبته تكوينا متوسطًا مدته سنتان.

قضية المناهج : قضية مطروحة بإلحاح على البقية الباقية من المحاضر. ونقصد بالمناهج هنا المقررات الدراسية. فما زال التعليم المحضري محصورًا - إلا فيما ندر - في المواد الدينية واللغوية (الفقه، ورسم القرآن وتجويده، والعقائد، والسيرة النبوية الشريفة، ومصطلح الحديث، والنحو والصرف، ودواوين الشعر، ومدونات الشعر الجاهلي خاصة..إلخ) أما الحساب والعلوم الطبيعية والجغرافيا ونحوها، فهي مواد تكاد تستأثر بها المدرسة، على الرغم من أن بعض المحاضر (كانت) تدرسها، ولكن في إطار ما يعرف «بالمتمات» عادة، وهي مواد يتوسع بها الذين نالوا حظًا وافرًا من المعرفة في شعبها الأساسية المألوفة.

ولأن طالب المحضرة مدعو للانخراط في الحياة العامة النشطة يومًا ما، طالبًا في مؤسسات نظامية، أو تاجرًا أو موظفًا..إلخ، فقد ارتفعت الدعوات منذ السبعينات إلى تطعيم المنهاج المحضري ببعض مواد التعليم المدرسي الحديث.

وتمّ في السبعينات اختيار محاضر نموذجية، رتبت فيها دروس من الرياضيات وبعض المواد العلمية، لكن التجربة لم تعمر، على الرغم من انصياع شيوخ المحاضر لها وقبولهم بها.

وتسعى كتابة الدولة لمحاربة الأميّة، وللتعليم الأصلي حاليًا، إلى اختيار ١٢٠

محضرة تجريبية، تمّ بالفعل انتقاء ٦ منها، موزعة بين مناطق الحوض الشرقي، والبراكنة، ونواكشوط، اختيرت ليطبق فيها منهاج محضري معدّل، يتضمن دروسًا في الرياضيات والتربية الصحية.

وقد وقع الاختيار على محاضر تقع على مقربة من مدارس نظامية في محاولة للربط بين النظامين التعليميين، وعبر صيغ من التبادل تحقق التكامل، بحيث يكون باستطاعة معلمي المدرسة أن يكملوا مجهود شيخ المحضرة بتقديم دروس في الحساب ونحوه في محضرته، ويكون باستطاعة المدرسة أيضًا أن تستفيد من شيخ المحضرة وكبار طلبتها في تدريس بعض المواد الأصلية كاللغة والمواد الدينية.

وسينظم خلال هذا العام ملتقى تكوين لفائدة بعض شيوخ المحاضر، حول تدريس الرياضيات والتربية الصحية.

وبعد:

فإن تحديث التعليم المحضري، وصيانة المحضرة، وتوظيفها على نحوٍ أفضل في نشر القراءة والكتابة والمعرفة الأساسية، كل ذلك ما يزال في معظمه مشروع عمل للمستقبل، على الرغم من أهمية الخطوات التي أنجزت في سبيله.

وسيكون على أجهزة الدولة ومؤسسات المجتمع أن تبذل مزيدًا من الجهد؛ لبلورة تصور أدق لوظيفة المحضرة في سياق العصر، وسبل صيانتها وتنميتها، وإمكانات الربط بين النظامين التعليميين (التقليدي والحديث) القائمين في البلد، ربطًا واعيًا بصيرًا بغاياته.

أما وظيفة المحضرة، فينبغي أن يصان جوهرها، لتظل صمام أمان ومقوم هوية، ومعدّل مسار بما تبث من المعارف الأصلية، وتشيع من القيم الفاضلة. فبالمحضرة ودراساتها الدينية تظل موريتانيا ذلك البلد الذي يؤوي نسبة عالية من حفّاظ القرآن الكريم، وبها وبدراساتها اللغوية تحتفظ موريتانيا بسمتها المميزة،، حيث عدّها بعض الباحثين مركز اللغة العربية وعلومها الأهم خلال القرون الثلاثة الأخيرة(٩). وبالمحضرة، ومجمل عطائها المعرفي، تظل موريتانيا قادرة على حمل رسالة الإسلام وثقافته، والإشعاع بها بكل تلقائية في أعماق أفريقيا، من خلال التجار والمنمين، وسائر أولئك الذين يضربون في الأرض، يبتغون من فضل الله، فإذا هم في سعيهم لكسب الرزق ينشرون الدعوة بأكثر الطرق عفوية وبساطة، فيمكنون للإسلام وثقافته حيثما حلّوا.

وسيظل المجتمع، علاوة على ذلك، بحاجة إلى علماء متبحرين، يفتون، ويقضون، ويدرسون، ويربّون، ويعيدون إنتاج المعارف التي تلقوها من شيوخهم. وليس كالمحضرة مؤسسة تستطيع أن توفر للبلاد هذه الفئة من

«الأطر العليا» من أمثال الشيخ محمد محمود الشنقيطي، شيخ طه حسين، الذي أطراه في كتابه «الأيام»(١٠)، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي مدرس الحرم النبوي، صاحب «أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن»، والشيخ محمد أمين بن فال الخير الشنقيطي (موضوع الكتاب الأول في سلسلة أعلام البصرة الصادر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق)، وكثير من أضرابهم.

وليس من المطلوب، ولا من الممكن، أن يكون خريجو المحضرة كلهم من هذه الفئة، بل إن بعض طلابها يكتفون بتحصيل زاد معرفي يحملونه ليتفرغوا بعد ذلك، إما لتدبير شؤون الحياة والكسب والمعاش، وإما لمتابعة الدراسة في مؤسسات أكاديمية حديثة.

وإذا كان باستطاعة المحضرة أن تخرّج طلابًا من الرعيل الأول دون أن تتبدل كثيرًا، فإن عليها أن تغير بعض ما بنفسها لتعد الفئة الثانية من طلابها لما هم مقبلون عليه من دراسة نظامية أو عمل وكسب.

ومن أجل الجميع، ومن أجل هؤلاء خاصة، ينبغي أن يعاد ترتيب أولويات المنهاج المحضري، فلئن عدت مواد كالحساب والطب والجغرافيا من «المتممات» في العرف المحضري القديم، فإن من مقتضيات التناغم مع العصر، والاستجابة لحاجاته، أن تتقدم هذه المواد أو بعضها: لتكون مبادئها حاضرة، وعلى نحوٍ جديد، في الدرس المحضري خلال مراحله الأولى.. كما أن دروس الآداب والأخلاق وقواعد السلوك، التي كانت المحضرة تلقنها لطلابها، يمكن أن تتوسع وتتكيف: لتشمل ما تتطلبه حياة الفرد في الجماعة الحضرية، وحياته وحياة الجماعة في ظلّ الدولة من آداب وأخلاقيات (التربية المدنية).

على أن منهج تدريس هذه المواد ينبغي أن يكون «منهجًا محضريًا» يحمل من دم المحضرة ومن روحها، حيث يتم تدريس الرياضيات والجغرافيا والمواد العلمية ونحوها بمداخل دينية، كلما أمكن ذلك..

وليس مطلوبًا من المحضرة، ولا ينبغي لها، أن تتحول إلى ورشة لتعليم النجارة، أو الحدادة مثلاً، لكن وجود مراكز مهنية أو ورشات للتدريب قصير الأمد (وربما ورشات متنقلة) على مقربة من المحضرة، قد يعين الطلبة الذين يرغبون في أن يزاوجوا بين الاستزادة من المعرفة في رحاب المحضرة واكتساب خبرة مهنية تعينهم على مواجهة أعباء الحياة. وينبغي في هذا الصدد مراعاة خصوصيات البيئة، فلكل من المناطق الزراعية، والمنجمية، ومناطق الشواطئ، والمراكز القروية، أو الحضرية سوقه المهنية وحاجاته الخاصة. وينبغي أن تكون تلك الحاجات نصب العين في رسم منهج التعليم

في محضرة الموقع، أو وضع برامج التأهيل المهني لفائدة طلاب المحضرة.

ولأن الأمر يتطلب حدًّا أدنى من الموارد غير المتوافرة، فإن من الضروري إيلاء عناية خاصة للأوقاف، نشأة وتنمية، بما فيها الأوقاف الاستثمارية خاصةً.. وهذا ميدان لم يحظَ بعد باهتمام كبير من ذوي اليسار في موريتانيا. ولعله أفضل سبيل لتأمين موارد منتظمة لدعم المحاضر.

أما الربط بين التعليم التقليدي والتعليم الحديث، فيحتاج إلى خطوات أكثر جرأة مما تمَّ حتى الآن. من الضروري فعلاً أن يتجه مجهود التقريب بين المحضرة والمدرسة إلى حلّ إشكالات عملية قائمة: كيف تعترف المؤسسة الأكاديمية والإدارية الحديثة بخبرة علماء أجلاء لا يحملون شهادة الدروس الابتدائية، ومع ذلك لا يجد حملة الدكتوراه غضاضة في التتلمذ عليهم؟ كيف تحتسب للطفل الذي يحفظ القرآن في العاشرة أو قبلها ثقافته المحضرية نظير جزء ذي بال من الدراسة النظامية؟.

تلك قضايا مهمة حقًا.. لكن مجهود المواءمة ينبغي أن يمضي إلى أبعد من ذلك، فهناك حاجة إلى إعادة استكشاف المحضرة من الداخل، وإلى حقن التعليم النظامي بجرعة من دم المحضرة..

لقد أجمع المعلمون الذين تمَّ استجوابهم في موريتانيا على أن تلاميذ المدارس النظامية الذين مرّوا بالمحضرة يحققون في الغالب نتائج مدرسية أفضل من نظرائهم الذين لم يحظوا بقسط مماثل من التعليم المحضري. وهنا نكتة ينبغي الوقوف عندها وتدبرها؛ لاستكناه السرّ الذي يجعل التعليم المحضري أنجع في تفتيق الأذهان، وصقل المواهب، وتنمية الملكات الفكرية للناشئة..

وللاستمداد من المحضرة والاستلهام منها ينبغي أن يفكر القائمون على التعليم النظامي مليًا في المفارقة القائمة بين مدرسة، تستنزف الموارد، وتنتج قليلاً، ومحضرة تقنع باليسير، وتنتج كثيرًا، بين طلاب يرون العلم غاية، فيجدون في سبيل تحصيله، ويعانون من أجله شظف العيش، راضين مطمئنين، وبين آخرين يريدون التعلم سلمًا لنيل شهادات، ثم للحصول على مناصب وتحصيل مكاسب مادية، ومع ذلك لا يفتؤون يعاملون مدرستهم بدلال، يضربون لأبسط سبب، وكأن لهم منّة في قبول التعلم، ويلحفون في طلب المنحة، وابتغاء اليسر والسهولة بين معلم ملحوظ بعين المهابة والمحبة والإجلال (شيخ المحضرة)، وآخر قد يرهبه تلامذته، ولكنهم قليلاً ما يحبونه وكثيرًا ما يغمزون منه ويلمزون (معلم المدرسة)!!.

لسنا بصدد عرض مشروع جاهز في هذا

السبيل، وإنما هي دعوة للتفكير. وهي في الوقت ذاته دعوة مقابل دعوة: دعوة إلى مراجعة مناهج التعليم العصري ونظمه، مقابل الدعوة إلى تحديث التعليم التقليدي، ومراجعة نظمه ومناهجه؛ فليست المدرسة النظامية كما ورثناها عن المستعمر كيانًا مقدسًا لا ينبغي المساس به. بل إنه من الضروري إمعان النظر في هذا الكيان، بنية، ورسالة، وآليات عمل، لا لتأصيله فحسب - وذلك مطلوبٌ دون شك - ولكن لتكييفه أيضًا مع حاجات البيئة وخصوصياتها، ولإحكام ربطه بوجدان المجتمع والأمة؛ ليحمل نفسًا من تلك المحضرة القنوع المعطاء.

إن المحضرة بحاجة إلى أن تأخذ من المدرسة: ما في ذلك شك، لكن المدرسة أيضًا بحاجة إلى أن تقترب أكثر من المحضرة، في سعي إلى موقف قوام تتبلور فيه معالم تعليم أصيل معاصر غير مسخٍ ولا هجين.

إلا يكن ذلك، يعش المجتمع حينًا من الدهر حالة انفصامٍ حرجة، موزعًا بين خريج محضرة، غريب في عصره، لا يملك عملة التداول الرائجة في بيئته، مثله - إن هو أراد الانخراط في الحياة العامة - مثل أصحاب الكهف، حين بعثوا بورقهم إلى المدينة، وبين خريج مدرسة يوشك أن يكون المنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى.

الحواشي

١ - لمزيد من التفاصيل حول سمات المحضرة، راجع كتابنا: بلاد شنقيط - المنارة والرباط (ص ٥٣ وما بعدها).

٢ - الشيخ محمد المامي (ت ١٢٨٢هـ).

٣ - تتداخل مصطلحات «صحراء الملثمين»، «بلاد شنقيط»، و«موريتانيا» في دلالاتها الجغرافية، دون أن تتطابق كليًا، لذلك نعمد أحيانًا للحديث عن «صحراء الملثمين» أو «بلاد شنقيط» لنحيل على دلالة جغرافية - اجتماعية أوسع من تلك التي توحي بها «موريتانيا» في حدودها السياسية الحالية.

٤ - المسالك والممالك: ٨٤٨.

٥ - المسالك والممالك: ٨٧٢.

٦ - الرحلة لابن بطوطة: ٦٦١، ٦٦٢.

٧ - حياة موريتانيا (الحياة والثقافة) للمختار بن حامد: ٦.

٨ - انظر: بلاد شنقيط: ٣٦٦.

٩ - المستشرق الفرنسي عضو مجمع اللغة العربية جاك برك.

١٠ - الأعمال الكاملة لطه حسين: ٣٤٣/١.

المراجع

ابن بطوطة.

- الرحلة (تحفة النظار في عجائب الأسفار) المطبعة الأزهرية بمصر ١٣٤٦هـ = ١٩٢٨م.

البكري : أبو عبيد.

- المسالك والممالك . تح. أدريان فان ليوفن، وآندري فيري، بيت الحكمة، الدارة العربية للكتاب، تونس، ١٩٩٢.

الحسن : أحمد.

- الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر الهجري (دكتوراه دولة - تونس ١٩٨٦).

الدليشي الخالدي : عبد اللطيف.

- الشيخ محمد أمين الشنقيطي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلسلة أعلام البصرة، بغداد، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.

الشنقيطي : أحمد الأمين.

- الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ط٤، مكتبة الخانجي، مؤسسة منير، القاهرة، ١٩٨٩.

طه حسين.

- الأعمال الكاملة: (الأيام)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٠.

ابن طوير الجنة : الطالب أحمد.

- رحلة المنى والمنة، (مرقون).

محمد الأمين بن محمد سالم.

- دراسة حول إمكانات تنمية التعليم الأصلي في موريتانيا (مرقون).

محمد الصوفي بن محمد الأمين.

- المحاضر الموريتانية وآثارها التربوية، رسالة جامعية . ـ الرياض، ١٤٠٦هـ.

محمد المصطفى بن الندى.

- دور المحاضر في موريتانيا، مرقون، ١٩٨٦.

المختار بن حامد.

- حياة موريتانيا (الجزء الثاني - الحياة الثقافية)، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٩٠.

النحوي : الخليل.

- بلاد شنقيط، المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٧.

- André Le Courtois: Etude expérimentale sur l'enseignement islamique traditionnel en Mauritanie - SEMA 1978.
- J/ Berque: Al Youssi, problème de la culture marocaine au XVII Siècle.

التراث الجزائري ... المخطوط بين الأمس واليوم

بقلم الدكتور
عبد الكريم عوفي
معهد اللغة العربية وآدابها
جامعة باتنة

تعريف التراث

قبل الحديث عن واقع المخطوطات في الجزائر أقدم تعريفًا وجيزًا للتراث، وذلك لكون المخطوطات تشكل دعامة رئيسة في التراث الإنساني عامة.

لقد أجمعت كتب اللغة ومعاجمها على أن كلمة (التراث) مأخوذة من الفعل (ورث)، والتاء فيه مبدلة من الواو. وقد جاء في لسان العرب لابن منظور الإفريقي، عن ابن الأعرابي : أن الكلمة مشتقة من الفعل (ورِث) ، وهي تفيد المعنى الذي تفيده كلمات أخر، وهي: (الوِرث والوَرث، والوِراث، والإرث، والإراث).. كما أجمع الدارسون على أن المراد بالتراث كلّ ما خلفه الرجل لورثته، وقد شاعت كلمة (التراث) دون غيرها لكثرة الاستعمال.

أما التراث كقضية فكرية، فقد نظر إليها المفكرون من زوايا عدة، ولذلك كثرت تعريفاته، ودار نقاشٌ كبير بين الباحثين بشأنه: إذ يفسر عند الكثير وفق المرجعية الفكرية والأيديولوجية، ولما كان هذا الأمر لا يعنينا فيما نحن بصدده، فإني أستأنس برأي قدمه أحد المفكرين الإسلاميين المعاصرين، هو الدكتور أكرم ضياء العمري، وذلك لشمولية هذا الرأي. يقول عن التراث: «هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية، بل إنه يشتمل على الوحي الإلهي (القرآن والسنة) الذي ورثناه عن أسلافنا... والوحي الإلهي لا يقبل الانتقاء والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع، أو التفكير بتوظيفه لتحقيق مصالح خاصة أو

عامة، بل هو إطار يحكم الحياة، ولكنه يدعها تتطور داخله، وإذا انفلتت خارجه، فقد وقع انحراف لا بدّ من تقويمه. وقد حذر القرآن نفسه من محاولة الانتقاء هذه [إذ قال تعالى](٣): ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزيٌ في الحياة الدنيا ويوم القيامة يُردّون إلى أشدّ العذاب﴾(٤). وأما المنجزات البشرية الحضارية والثقافية، فإنها قابلة للانتخاب والتوظيف وفق الرؤية المعاصرة، وحسب الحاجة والمصلحة(٥).

هذا هو المفهوم العام للتراث في الفكر الإسلامي، لكن ماذا يعني هذا المصطلح في حقل المخطوطات؟، وما الدور الخطير الذي يؤديه التراث المخطوط في نقل العلم والمعرفة؟، وكيف كان حاله بالأمس؟، وما واقعه اليوم؟، وما أشهر مراكزه؟، وما المجالات المعرفية التي يمثلها؟، وما قيمتها؟، وماذا ينتظر منا؟.

هذه التساؤلات وغيرها كثير، تحتاج منا إلى إجابات مطولة؛ لأن تراثنا المخطوط أُطبقت عليه الجدران، وبقي حتى يومنا هذا مجهولاً، لا يعرفه أبناء الوطن، ولا أبناء الذين أنتجوه.

وهذا البحث يحاول الإجابة عن بعض التساؤلات المطروحة، ويسعى إلى تحديد معالم تراثنا المخطوط، ونعتقد أنه محاولة وضع لبنة لتجديد صرح حياتنا الثقافية، ومساهمة في بعث الوظيفة التي من أجلها وجد تراثنا.

والتراث في مجال المخطوطات يُراد به: «كلّ ما وصل إلينا مكتوبًا في أي علم من العلوم، أو فن من الفنون، أو هو كل ما خلفه العلماء في فروع المعرفة المختلفة. ولهذا فالتراث ليس محددًا بتاريخ معيّن، إذ قد يموت أحد العلماء في عصرنا فيصبح ما خلفه مكتوبًا تراثًا بالنسبة لنا»(٦).

إن التراث المخطوط يعدّ دعامة من دعائم التراث البشري عامةً، فهو يؤدي دورًا خطيرًا في نقل العلم والمعرفة والحضارة، ويعرفنا مدى تمسّك الأمة بأصالتها، «وهو عامل ثورة وبناء إذا ما أحسن استعماله ودراسته في هدي النظرة الصائبة والنهج الموضوعي الملتزم»(٧).

إن التراث العربي الإسلامي في مجالات المعرفة الإنسانية يتبوأ المركز الأول من حيث الكم والكيف، «إذ إنه لم يحدث في التاريخ أن احتفظت لغة من اللغات بكل خصائصها ومقوماتها، واستعصت على التحريف والتبديل كما حدث في اللغة العربية؛ لأنها لغة القرآن الكريم ولغة العبادة بالنسبة للمسلمين على اختلاف أجناسهم وألوانهم وألسنتهم، وارتباط اللغة بالدين هو الذي كتب لها البقاء والخلود، وجعلها تحتفظ بنقائها

وأصالتها على مرور الزمن، وهذه الميزة الفريدة التي امتازت بها اللغة العربية جعلت المخطوط العربي أطول مخطوطات العالم عمرًا وأكثرها عددًا، فمن وراثنا أربعة عشر قرنًا من التراث المخطوط، وهو تراثٌ ضخم لا يتوافر لأي أمّة من الأمم، ولا في أي لغة من لغات البشر» (٨).

ولهذا أقدمت الدول العربية والإسلامية، وكذلك الدول الغربية على جمع التراث وصيانته وحفظه من الضياع، وتقديمه للقرّاء لينتفعوا به.

وإذا كان التراث العربي والإسلامي قد لقي العناية الكاملة في كثيرٍ من البلدان العربية والإسلامية، ولا سيّما المخطوطات التي تشكّل دعامته الأساسية، فإنه في الجزائر ما زال لم يلقَ العناية اللازمة له؛ إذ إن المحاولات التي قام بها بعض الأفراد لم تكن في مستوى كنوز التراث التي تحتفظ بها المراكز الرسمية وغير الرسمية، ولذلك يحق لنا أن نقول: إن من يريد الوقوف على واقع المخطوطات اليوم في الجزائر سيصاب بخيبة أمل وبالدهشة والعجب؛ لأن مخطوطات الجزائر على الرغم من كثرتها وتنوعها، وعلوّ قيمتها الفكرية، إلا أنها محاطة بجملة من الظروف التاريخية والثقافية والطبيعية والبشرية، حجبتها عن أعين الناس عبر أزمنة طويلة؛ إذ بقيت حبيسة الرفوف، والدهالين، والصناديق الخشبية، والأكياس، تتعرض للتلف والضياع، بل الموت كلما مرت السنون.

ومن الأسباب التي جعلت المخطوطات الجزائرية على الحال المذكورة نذكر الآتي:

١ - عامل الاستعمار

لقد عمل المستعمر الفرنسي على إحلال اللغة الفرنسية محلّ اللغة العربية، وعلى طمس الشخصية العربية الإسلامية طيلة فترة الاحتلال، وما يزال أثره يسري في المجتمع الجزائري إلى يوم الناس هذا. فالمحتل حرق آلاف المخطوطات والوثائق، كما سرّب آلافًا أخرى إلى بلاده للانتفاع بها، وقد فعل ذلك لإلحاقه بفرنسا لغةً ودينًا وسلوكًا وفكرًا؛ لقطع الصلة بين الفرد الجزائري وتراثه الخالد.

٢ - عامل الطبيعة

نعلم جميعًا أن بقاء المخطوط مدة طويلة دون حفظ وعناية أمرٌ يعجل باندثاره، ويسلمه لعاديات الزمن، فتأتي الأرضة والرطوبة والحشرات والجراثيم عليه، فيستحيل بعد مدة إلى هشيم؛ فأغلب المخطوطات التي سلمت من أيدي المستعمر كانت محفوظة تحت الأتربة، والكثير منها مازال مدفونًا، ولم يُعرف سبيله؛ لأن الذين دفنوه ماتوا في عهد الاحتلال.

٣ - العامل البشري

يعدّ الإنسان شريكًا في بقاء المخطوطات في الجزائر على الصورة السلبية المذكورة؛ لأن مالكيها يعتقدون أنها ملك لهم كأي عقار موروث، لا يحق لأحد أن يقترب منها، فهم يجهلون قيمتها الفكرية والحضارية، ولذلك فالكثير ممن يحتفظون بالمخطوطات يصدون من يريد الاطلاع عليها، ويفضلون الإبقاء عليها كما هي، كأنهم يتبركون بها؛ لاعتقادهم أنها تحمل ريح الأولين.

ولعل أسوأ ما يتعرض له تراثنا المخطوط في السنين الأخيرة، ما يقوم به بعض الغفلة والجشعين ممن يؤمّون بيت الله الحرام؛ لأداء فريضة الحج والعمرة، فهؤلاء يهربون المخطوطات ويبيعونها بأبخس الأثمان؛ ليشتروا بها أرذل الأشياء، وما درى هؤلاء أنهم يبيعون تراث الأمة، وهو شيء لا يباع ألبتة، مهما ارتفع ثمنه.

٤ - انصراف الجهات الرسمية في الدولة عن الاهتمام بهذه الكنوز

وكأن الأمر لا يعنيهم على الرغم من وقوف بعض المسؤولين على القطاعات الثقافية والتربوية من حينٍ لآخر على مخطوطات في المعارض التي يتفقدونها، وكأن المخطوط في نظرهم تحفة أثرية، تجمل بها المتاحف والمكتبات؛ فلا يختلف حال هؤلاء عن حال المالكين له ممن لا يعرفون قيمته العلمية، فالجميع يتبرك به ويشمُّ رائحته وكفى.

إن هذه العوامل وغيرها ساعدت على تقزيم تراثنا، وهو أمرٌ خطير ينبغي أن يتداركه أولو الأمر: لأن مراكزه - على اختلاف أنواعها؛ من زوايا وخزانات ومكتبات ومساجد وقصور وأضرحة وأقبية وكتاتيب - ملأى بالكنوز النادرة التي تمثل فنون العلم والمعرفة الإنسانية المختلفة، من دين، وفلسفة، وطب، وزراعة، وفلك، ومنطق، وفقه، وعبادات، وتوحيد، وأصول، ولغة، وأدب، وبلاغة، وشعر، ورياضة، وتاريخ، وسير، ورحلات، وجغرافية، وتراجم، وكيمياء، وحساب، وميقات، وتفسير، وقراءات، وحديث، وتصوّف، وغير ذلك مما تفرع عن هذه الأصول. وفي هذه الحقول المعرفية التي تمثلها مخطوطات الجزائر يجد المرء مخطوطاتٍ نفيسة، بعضها كتب بخط مؤلفيها، بل فيها ما يرقى إلى القرون الأولى، التي ازدهرت فيها حركة التأليف والترجمة، فهذه المخطوطات هي المرآة العاكسة لحضارة أمتنا عبر العصور المختلفة.

وإذا كان التراث - كما ذكرنا - يربط حاضرنا بماضينا، فإن هذه الفنون المعرفية خير ما يعطي صورة حقيقية عن الجهود التي بذلها أجدادنا من العلماء والمفكرين، ومدى إسهامهم في بناء الحضارة الإنسانية. ثم إن هذا الأمر مدعاةٌ إلى البحث في هذا الحقل

المعرفي: لإبراز الدور الفعّال الذي قام به الأسلاف، ولإماطة اللثام عن الكنوز الدفينة ونفض الغبار عنها، وتقريبها من الطلبة والباحثين: لينتفعوا بها، ويزاوجوا بين علوم الأولين والمعاصرين. وبذلك نضمن استمرار الصلة بين التراث والمعاصرة، ونقدم إنتاجًا للأجيال اللاحقة تتوافر فيه أسباب الرقي الفكري والتطور الذي تشهده المدنية كل يوم.

إن الدارس، إذا أراد الوقوف على أماكن وجود المخطوطات في الجزائر، يجدها في كل مركز علمي ينشده؛ إذ تنتشر المخطوطات في ربوع الوطن شمالًا وجنوبًا وشرقًا وغربًا، ولا يمكن القول إنها موجودة في منطقة دون سواها باستثناء الفرق في الكمية؛ إذ تمتاز بعض مناطق الجنوب في الصحراء بكثافة المخطوطات في مراكزها العلمية، كما لا يخلو بيت من توافر عدد من المخطوطات في الفنون المعرفية المختلفة التي سبق ذكرها.

إن مراكز المخطوطات في الجزائر ما تزال مجهولة، وما عُرف منها عددٌ قليل؛ لأن البحث في مجال التراث المخطوط محفوف بجملة من العوائق مما ذكرناه سابقًا، كما أن بعض المتعالمين والمثقفين يصفون كل من يعمل في هذا الحقل المعرفي بالسلفي، وأنه من أصحاب الكتب الصفراء، ومن جماعة الحواشي وحاشية الحاشية. وما درى المغرورون من هذه الفئة أنه لولا هذه الكنوز المعرفية، لما وصلوا إليه من مكانة في المجتمع. ومع هذا فالمخلصون من أبناء الأمة ممن يعملون على تغيير هذه النظرة الضيقة يزدادون وعيًا بدورهم الحضاري، وسوف يأتي يوم تكون الغلبة لهم، إن شاء الله تعالى.

مراكز المخطوطات في الجزائر

مراكز المخطوطات في الجزائر - كما ذكرنا آنفًا - كثيرة، وما زالت مجهولة لدى الباحثين والطلبة، وسأحاول تقديم أسماء المراكز التي تمَّ الوقوف عليها، أو تناهت إلينا أخبارٌ عنها من خلال المصادر الشفوية، أو المكتوبة، مع ذكر العدد الإجمالي للمخطوطات التي يحتفظ بها كل مركز - ما أمكن - مع العناية ببعض المراكز لتقريب الصورة للاخوة الباحثين والمهتمين بالتراث.

وهذه المراكز يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسين، هما: المراكز الرسمية، والمراكز الخاصة.

وفيما يلي ذكر لمعلومات حول هذه المراكز:

أولاً: المراكز الرسمية

وأعني بها المكتبات العامة التي تشرف عليها هيئات رسمية وعمومية، ومن أبرزها:

١ - المكتبة الوطنية الجزائرية

تعدَ المكتبة الوطنية الجزائرية المؤسسة

الأولى في البلاد التي تعنى بقضايا الكتاب المخطوط والمطبوع، أنشئت بمرسوم صدر في ٥ نوفمبر ١٨٣٥م الموافق للعام الهجري ١٢٥١. تضم حوالي أربعة آلاف مخطوطة(٩)، في شتى فنون المعرفة الإنسانية، وليس صحيحًا ما ذكره المرحوم عبد الكريم الدجيلي، قبل عشرين سنة أن «في المكتبة الوطنية الآن في الجزائر بعض المخطوطات الثانوية»(١٠). جمعت مخطوطاتها من المساجد والزوايا والكتاتيب القرآنية، منذ الأيام الأولى للاحتلال الفرنسي؛ إذ إن المستشرقين، وبعض الضباط والمدرسين، وهواة جمع المخطوطات انتشروا في أنحاء متفرقة من البلاد في أثناء الحملات الاستعمارية، وحاولوا جمع ما يقع بين أيديهم من مخطوطات ووثائق، وبذلك كوّنوا النواة الأولى للمكتبة الوطنية، وقد ازدادت مقتنيات المكتبة الوطنية بعد الاستقلال، عن طريق الشراء، والإهداء. وهذه المخطوطات بالعربية، واللاتينية، والفارسية، والتركية، والفرنسية.

وقد عمل المستشرقون والجزائريون عبر قرنٍ ونصف قرن من الزمن على إنجاز عددٍ من القوائم والفهارس للمخطوطات التي دخلت المكتبة؛ لتسهيل مهمة الباحثين، وكانت حصيلة تلك الجهود مجموعة من الأعمال العلمية.

وأهم فهرس أُنجز لمخطوطات المكتبة الوطنية الجزائرية فهرس (فانيان)، الذي أنجزه سنة ١٨٩٣م. وما يزال حتى اليوم من أهم الفهارس التي تحتفظ به المكتبة الوطنية، فهو المفتاح الذي يستعمله الباحثون في الحصول على المخطوطات التي يريدون الاطلاع عليها، ونظرًا لأهمية الفهرس، وحاجة المكتبة الوطنية خاصةً والعربية عامةً، ولندرته، فإن المكتبة الوطنية أعادت طبعه سنة ١٩٩٥م، مع مقدمة لمدير المكتبة، الأستاذ محمد عيسى موسى، بيّن فيها حاجة الباحثين إلى الفهرس، ودوره في إثراء الثقافة الوطنية، وتمّ توزيعه على مراكز المخطوطات والتراث في العالم، وذلك في إطار التبادل العلمي. وتعمل المكتبة أيضًا على ترجمة الفهرس، فقد شرعت مع طلبة معهد علم المكتبات، في جامعة الجزائر على ترجمة ثلاثة أقسام منه، بمعدل ٢٠٤ عنوان، من مجموع ١٩٨٧ مخطوطة.

أما الفهارس والقوائم الاسمية التي أنجزها الجزائريون لمخطوطات المكتبة منذ انطلاق الثورة التحريرية حتى يومنا هذا، فهي على النحو التالي:

١- فهرس مخطوطات المكتبة الوطنية (تكملة لفهرس فانيان): أعدّه عبد الغني أحمد بيوض.

٢- السجل العام لمخطوطات المكتبة الوطنية (تكملة لفهرس بيوض): لعل

واضعه محمود بوعياد، مدير المكتبة الوطنية سابقًا.

٣ - سجل مكمل لمخطوطات المكتبة الوطنية الجزائرية: لعله من وضع موظفي المكتبة الوطنية، وقيل: إن واضعيه هما: رابح بونار وجلول بدوي.

٤- سجل مخطوطات الأمير عبد القادر وحسن بن رحال الموجودة بالمكتبة الوطنية: لعل واضعه محمود بوعياد مدير المكتبة الوطنية سابقًا.

٥- فهرس مخطوطات مكتبة ابن حمودة (ملحق بالمكتبة الوطنية): أعدّه حسن غوارزو، وهو باحث من نيجيريا، زار المكتبة الوطنية الجزائرية؛ لإنجاز بعض المتطلبات العلمية، فانتهز الفرصة وأعدَ الفهرس المذكور، في جويليه سنة ١٩٩٣م.

٦ - الفهرس التحليلي للمخطوطات العربية التي لم تشملها أدوات الضبط البيبليوغرافي في المكتبة الوطنية الجزائرية (القرآن وعلومه، والحديث وعلومه، والسيرة النبوية، والفقه): إعداد نعيمة بن عاشور، وفتيحة بونفيخة، وخطيبة لمياء دواقي، وليندا شقره. وهن طالبات في السنة الرابعة بمعهد علم المكتبات والتوثيق بجامعة الجزائر.

٧ - فهرس مخطوطات العلوم الإسلامية في المكتبة الوطنية الجزائرية: أنجزه موظفو المكتبة الوطنية مع طلبة معهد علم المكتبات، وهو مستخرج من الفهرس السابق.

٨ - الفهرس الوصفي المفصل للمخطوطات العربية التي لم تشملها أدوات الضبط البيبليوغرافي في المكتبة الوطنية الجزائرية «دراسة تحليلية - علم النحو»: ابن الناصر بكير وحركات العلمي، وهما طالبان في السنة الرابعة بمعهد علم المكتبات والتوثيق في جامعة الجزائر.

٩ - فهرس مخطوطات علم النحو في المكتبة الوطنية الجزائرية: أنجزه موظفو المكتبة مع طلبة معهد علم المكتبات، وهو مستخرج من الفهرس السابق.

١٠ - الفهرس الوصفي للمخطوطات العربية التي لم تشملها أدوات الضبط البيبليوغرافي في المكتبة الوطنية الجزائرية (التاريخ، والرحلات، والرياضيات وعلم الفلك) القسم الرابع: طاهر بن سالم، وفتحي غرارمي، ومفتي يزيد لخلف. وهم طلبة في السنة الرابعة بمعهد علم المكتبات والتوثيق في جامعة الجزائر.

١١ - الفهرس الوصفي للمخطوطات العربية التي لم تشملها أدوات الضبط

الببليوغرافي في المكتبة الوطنية (الأدب). القسم الثالث: سليمة بلقاسم، وشفيقة حائد، طالبتان في السنة الرابعة بمعهد علم المكتبات والتوثيق في جامعة الجزائر.

١٢ - فهرس مخطوطات علم الأدب في المكتبة الوطنية: أنجزه موظفو المكتبة مع طلبة معهد علم المكتبات وهو مستخرج من الفهرس السابق.

١٣ - فهرس مخطوطات علم الأدب في المكتبة الوطنية: أنجزه موظفو المكتبة الوطنية، مع طلبة معهد علم المكتبات، وهو مستخرج من الفهرس السابق.

وتوجد في المكتبة الوطنية مائتان وثلاث وستون رسالة من الرسائل المتبادلة بين الأمير عبد القادر الجزائري والقادة الفرنسيين، وغيرها من الوثائق العامة.

وتسعى المكتبة إلى اقتناء مخطوطات جديدة عن طريق الشراء والهدايا، فقد حصلت في منتصف ديسمبر ١٩٩٦م على ثمان مخطوطات من إهداء وزارة المجاهدين. كما تعمل على الاستفادة من الأجهزة العلمية الحديثة في تخزين المعلومات والقراءة باستعمال الحاسوب والسكانار والأقراص المليزرة، وغير ذلك من الوسائل كالميكروفيلم والميكروفيش.

٢ - المكتبة المركزية في جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة

وفيها مائة وخمسون مخطوطة.

٣ - المكتبة المركزية في جامعة عين الباي بقسنطينة

وفيها ثماني وأربعون مخطوطة.

وقبل إعداد هذا البحث حاولت الوقوف على العدد الجديد من المخطوطات في المكتبتين،، لكني فوجئت بتناقص العدد؛ لأن الأيدي الخفية امتدت إليها وعبثت بها.

٤ - المكتبة المركزية في جامعة الجزائر

وهي من أوائل المكتبات الجامعية في البلاد التي عملت على جمع المخطوطات، لكن فرنسا أحرقت الكثير منها، ولم يبق فيها اليوم سوى مخطوطتين حسب ما أعلمني مدير المكتبة.

٥ - مكتبة نظارة الشؤون الدينية بباتنة

وفيها سبعون مخطوطة، وقد أعددت لها فهرسًا، نشر في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٣٩، الجزء الثاني، سنة ١٩٩٦م.

٦ - مكتبة المركز الثقافي بقسنطينة

فيها مائة وسبعون مخطوطة، وقد علمت أن وزارة الشؤون الدينية نقلتها إلى مديرية التراث بالوزارة، وللمكتبة فهرس أعده بعض طلبة علم المكتبات في جامعة قسنطينة، وقفت عليه أخيرًا، ولكنه غير متداول.

٧ - مكتبة ثانوية ابن زرجب بتلمسان

وفيها مائة مخطوطة، وقد استفسرت عنها مدير الثانوية فلم يجبني.

٨ - مكتبة جمعية الأبحاث والدراسات التاريخية بأدرار

فيها مخطوطات كثيرة ونفيسة لعلماء من المنطقة، ولم أتمكن من الوقوف على العدد الإجمالي لمخطوطاتها؛ لأنها في نماء مستمر بفضل مجهودات الجمعية.

٩ - مكتبة مديرية التراث بوزارة الشؤون الدينية في العاصمة

وهي من المكتبات الغنية بالمخطوطات؛ لأن الوزارة جمعت فيها المخطوطات من المراكز الثقافية وبعض المساجد من أنحاء عدة في الوطن. وقد بلغ عدد مخطوطات المديرية ٧٠٠ مجلد.

١٠ - مكتبات نظارات الشؤون الدينية في الولايات

وهي موجودة في كل ولاية من ولايات الوطن، بعضها نقل إلى وزارة الشؤون الدينية.

١١ - مكتبات المساجد الكبرى

ولا سيّما مساجد الجنوب، وكذا في بعض المدن الكبرى في المناطق الأخرى. ويغلب على هذا النوع من المخطوطات طابع العلوم الشرعية واللغوية.

١٢ - مكتبات بعض المراكز الثقافية ودور الثقافة في الولايات

هذا النوع من المكتبات يحتفظ بعدد قليل من المخطوطات؛ لأنها حديثة النشأة، والعناية بجمع المخطوطات أمرٌ لا يعرف قيمته كثيرٌ من الناس في مجتمعنا.

١٣ - المكتبات والخزانات العامة في القصور والأضرحة في مناطق الجنوب

كأدرار، وتمنراست، وتندوف، وبشار، وإيليزي، والوادي، وورقلة. وهذا النوع من الخزانات ينتشر بكثرة ويزخر بنفائس المخطوطات.

١٤ - مركز الوثائق التاريخية

يوجد المركز في الجزائر العاصمة، وهو يحتفظ بعدد كبير من المخطوطات والوثائق تخصّ مجالات معرفية متنوعة.

١٥ - متحف المجاهد في الجزائر العاصمة

وهو من المتاحف الكبرى في الوطن، وقد سعى القائمون عليه إلى جمع الوثائق والمخطوطات من أنحاء مختلفة.

١٦ - خزانة الجامع الكبير في العاصمة

تحتفظ هذه الخزانة بست وعشرين مجلدًا.

هذه بعض المراكز الرسمية التي تحتفظ بالمخطوطات وتشرف عليها جهات رسمية في الدولة، وهناك مراكز أخرى لم نتمكن من الوقوف عليها، لعلنا نقف عليها مستقبلاً.

وأشير إلى أن المخطوطات في هذه المراكز وغيرها لا تخص مجالاً معرفيًا معينًا، بل تشمل العلوم المختلفة، وفيها المخطوطات المفردة والمجاميع، وهي متنوعة المعارف.

وأغلب هذه المكتبات لم تعد لمخطوطاتها فهارس فنية، باستثناء المكتبة الوطنية، وما أُعدّ لبعضها من فهارس بحاجة إلى إعادة نظر؛ لتسهيل مهمة الباحثين في الانتفاع بها.

ثانيًا : المراكز الخاصة (الأهلية)

إن المخطوطات في المراكز الخاصة قياسًا إلى ما في المراكز العمومية كثيرة، وهي تنتشر في التراب الوطني كله، خاصةً في ولايات الجنوب. وفيما يلي أهم هذه المراكز التي استطعنا الوقوف عليها من خلال الزيارات الميدانية، أو بالرجوع إلى الدراسات التي كتبت حولها:

١ - الخزانات الشعبية في منطقة أولف بالجنوب

تمتد منطقة أولف بين توات غربًا وعين صالح شرقًا. وأغلب مخطوطات هذه الخزانات أثرت فيها الأمطار الطوفانية التي نزلت بالمنطقة سنة ١٩٦٥م، فأتلفت أعدادًا كبيرة منها، وما سلم منها تعرض للمحو والرطوبة. ويمكن تقسيم هذه الخزانات إلى المجموعات الآتية:

أولاً : خزائن بلديتي: أولف وتمقطن، ومنها:

أ - خزانة سيدي أحمد العالم (ت ١٩٤٢هـ): وفيها أربعون مخطوطة في علوم الشرع، واللغة، والطب، والتصوف، وعلوم أخرى، وقبل النكبة كانت عامرة بالمخطوطات.

ب - خزانة الطالب داده سيدي أحمد (١٩٥٣هـ): جل مخطوطات الخزانة أتلفت بسبب النكبة المذكورة: إذ سقط عليها سقف المنزل، وكلّ ما بقي فيها هو ست مخطوطات في الفقه، واللغة.

ج - خزانة الشيخ الباي بالمدرسة القرآنية: مجموع المخطوطات فيها اثنتان وعشرون مخطوطة، جلبت من خزانة ساهل أقبلي، وهي محفوظة بطريقة جيدة، وتشمل الفقه، والتاريخ، والحديث، والعربية، وغيرها من العلوم.

ثانيًا : خزائن مرتبطة بالعائلات: ومنها:

أ - خزانة الطالب محمد بن أحمد الأغزيري: وتحتفظ بعشر مخطوطات؛ ثلاثة في التاريخ، وسبعة في الفقه.

ب - خزانة عائلة باشيخ بتقراف: وفيها سبع عشرة مخطوطة في الفقه والحديث واللغة.

ج - خزانة الشيخ عبد الرحمن بن محمد البرمكي: وهو من أقطاب العلم في المنطقة، وصاحب التآليف الكثيرة، وتحتفظ بست مخطوطات فقط، أما مؤلفاته فتوجد في مركز أحمد بابا للدراسات بتمبكتو.

ثالثًا : خزائن بلدية أقبلي، ومنها:

أ - خزانة عائلة عقباوي بزاوية بونعامة: ترتبط هذه الزاوية بقبيلة كنته التي

تنتمي للفاتح عقبة بن نافع الفهري، أسست سنة ١٠٦٠هـ، وتحتفظ اليوم بستين مخطوطة، في علوم الشرع، واللغة، وعلوم أخرى.

ب - خزانة أركشاش: لا يعرف بدقة العدد الذي تحتفظ به من مخطوطات، ولعل أهم ما تحتفظ به هو مخطوط (تينغ بويا) أي (قتل بويا)، وهو عبارة عن كتاب قرآن [كذا كتب عنه]، وهو يقع في ٤٨٠ صفحة.

رابعًا : الخزائن المرتبطة بالعائلات: ومنها:

أ- خزانة الشيخ محمد بن مالك بساهل: كانت هذه الخزانة عامرة بالمخطوطات، لكنها ضاعت بسبب الطوفان الذي شهدته المنطقة سنة ١٩٦٥م، وكل ما بقي فيها إحدى وأربعون مخطوطة، في الفقه واللغة والأدب والحديث والتاريخ.

ب- خزانة المنصور بأقبلي: وتحتفظ باثنتين وعشرين مخطوطة في علوم مختلفة.

وتمتاز هذه المجموعات في منطقة أولف بالقيمة التاريخية؛ لأن أغلبها لعلماء المنطقة، وتؤرخ للأحداث التي عاشها السكان عبر الأعصر المختلفة، كما أنها تعكس الجانب الفكري لسكان المنطقة، ونمط الحياة التي عاشوها.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنه لا يخلو بيت في المنطقة من وجود عدد من المخطوطات، وهي ظاهرة تعكس حرص سكان مناطق الجنوب على التزود بالعلم.

٢ - مكتبات أدرار (توات، وقرارة، وتدكلت):

وهذه المكتبات توجد أيضًا في الجنوب بالصحراء في ولاية أدرار، وهي من أغنى وأخصب الخزانات الشعبية بالمخطوطات، وكثير منها من إنتاج علماء المنطقة. ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أ - مركز توات :

فيه اثنتا عشرة مكتبة موزعة على القصور التي بنيت في المنطقة، وأشهرها:

١ - مكتبة كوسام : وهي تقع في بلدية جديدة، وفيها أكثر من مائة مخطوطة.

٢ - مكتبة بني تامر : وتقع في بلدية ثيمي.

٣ - مكتبة وجلان : وتقع في بلدية تسابيت.

٤ - مكتبة زاوية سيدي حيدة.

ب - مركز تنجرين :

وأغلب مخطوطات هذا المركز في الطب، والفلك، ومن أشهر خزائنه:

١ - خزانة المطارفة: وفيها ثمان مائة مجلد.

٢ - خزانة أقسطن: وتقع في بلدية دلدول، ومخطوطاتها تخصّ العقاقير الطبية.

٣- خزانة أولاد عيسى: وقد تعرضت مخطوطاتها للضياع.

٤ - خزانة تنركوك: وأغلب مخطوطاتها في علوم الدين، والتاريخ.

ج – مركز تدكلت :

ويقع هذا المركز في الجنوب الغربي من ولاية أدرار، ومن مكتباته:

١ – مكتبة أقبلي الزاوية: وفيها ثلاث وستون مخطوطة.

٢ – مكتبة ساهل القديم: وفيها مائتان وثماني عشرة مخطوطة.

ومن المكتبات الأخرى في ولاية أدرار أيضًا:

١ – مكتبة الحاج مبارك بن صالح: وفيها ثلاث مائة مجلد.

٢ – خزانة محمد باي بالعالم: وتحتفظ بخمسين مجلدًا.

٣ – خزانة السيد بلقاسم: وفيها أكثر من مائة مجلد.

٤ – خزانة زاوية بوده: وفيها ثلاث مائة مجلد.

٥ – خزانة محمد الصديقي: وفيها سبعون مجلدًا.

٣ – مكتبة الشيخ التهامي صحراوي بباتنة

وفي مكتبته عشرون مخطوطة سلمت من المستعمر وعاديات الزمن؛ إذ كانت مكتبته عامرة بالمخطوطات في أيام الثورة التحريرية الكبرى، وخبأها تحت الأرض، لكن عاديات الزمن أتت عليها. وقد أعددت لما بقي منها فهرسًا، نشر في مجلة المورد العراقية، المجلد الثامن عشر، العدد الثالث، سنة ١٩٨٩م.

٤ – مكتبة زاوية مولى القرقور بسريانة – ولاية باتنة:

تحتفظ هذه المكتبة بستين مخطوطة في مجالات معرفية مختلفة، وقد أعددت لها فهرسًا علميًا شاملاً سوف ينشر قريبًا.

٥ – مكتبة الشيخ المهدي البوعبدلي في نواحي وهران:

لقد جمع المرحوم البوعبدلي عددًا كبيرًا من المخطوطات، وكوّن مكتبة نفيسة. وقد توفي رحمه الله ولا ندري إلى من آلت مكتبته العامرة، وفي علمنا! أن مخطوطاته لم تفهرس فهرسة علمية. وفي أكتوبر ١٩٩٧م أعلمني أحد العاملين في حقل المخطوطات في وهران أن مخطوطات مكتبته بدأت تتعرض للاختفاء.

٦ – مكتبة الشيخ نعيم النعيمي:

وهو أحد رجالات جمعية العلماء المسلمين (ت ١٩٧٤م) كانت له مكتبة عامرة بنفائس المخطوطات في قسنطينة، وقد حاولت الوقوف عليها فلم أفلح. وقيل: إن وزارة الشؤون الدينية حاولت نقلها، ولعلها آلت إلى ورثته.

٧ – خزانة الزاوية القندسية ببشار (القنادسة)

كانت هذه الخزانة في عام ١٩٥٠ تحتفظ بأكثر من ثلاثة آلاف مخطوطة، لكن المستعمر الفرنسي أحرق نسبة كبيرة منها، والباقي

نقلها إلى فرنسا. وهذا حال كل المراكز العلمية في تلك الفترة.

٨ - خزانة الزاوية العثمانية (علي بن عمر) في طولقة - ولاية بسكرة:

تعدّ هذه الخزانة من أغنى الخزانات في منطقة بسكرة، بل في الجزائر عامة. وقد كان للزاوية العثمانية دورٌ رائد في الحركة الإصلاحية في الجزائر خلال القرن العشرين: إذ تخرج فيها جمهرة من العلماء، وتحتفظ اليوم بمخطوطات في شتى فنون المعرفة الإنسانية، وقد حرص شيوخها على الحفاظ عليها وتمكين الباحثين والدارسين من الوقوف عليها، فهي تشمل مخطوطات في علوم القرآن، والفقه، واللغة، والأدب، والمعاجم، والتفسير، والحديث، والجغرافية، والتراجم والسير. وفيها مخطوطات كتبت بالفارسية والتركية، وليس لهذه الخزانة فهرس فني، والعمل جارٍ مع زميل لي لإعداد فهرس لها، ضمن مشروع بحث (إحياء التراث)، الذي كُلّفت برئاسته في جامعة باتنة.

٩ - مكتبة زاوية ابن عبد الصمد بباتنة:

نشطت هذه الزاوية خلال القرن العشرين وعمل شيوخها على نشر العلم والإصلاح، فتجمع لديها مئات المخطوطات بفضل العلاقات التي تربطها بالزوايا المجاورة في الأوراس والمناطق الشرقية من الجزائر.

وقد كان لشيخها (محمود بن عبد الصمد) اثنتان وعشرون مخطوطة من تأليفه، لكن المستعمر الفرنسي أتلف محتوياتها، وما بقي منها ضاع بعد الاستقلال، كما ضاعت مخطوطات كثيرة من مكتبات وخزانات شعبية.

١٠ - مكتبة زاوية الشيخ الحسين بسيدي خليفة - ولاية ميلة:

تعد زاوية الشيخ الحسين الواقعة في ولاية ميلة إحدى ولايات الشرق الجزائري، من كبريات الزوايا التي حافظت على الثقافة الوطنية من خلال ما تزخر به من آثار فكرية لعلماء يمثلون حقبًا تاريخية مختلفة، ومن جهات متعددة في العالم العربي والعالم الإسلامي.

وقد كانت الزاوية إلى عهد قريب تحتفظ بما يزيد عن ستة آلاف مخطوطة غير التي تحتفظ بها الأسر، لكن معظمها ضاع بسبب من الأسباب السالفة الذكر، ففرنسا أحرقت جزءًا منها، وهربت ما وجدت فيه منفعة، وروادها من المغرب وتونس والجزائر أخذوا أعدادًا مما سلم من المستعمر على سبيل الإعارة ولم يعيدوها، كما أن الطبيعة فعلت فعلها بمرور الزمن فيما تبقى منها اليوم، وأخبرنا مالكوها أن كيسين كبيرين من المخطوطات أُحرقا؛ لأن الرطوبة والأرضة أتت عليها؛ فتخلصوا منها؛ لأنهم يجهلون طرق معالجتها وترميمها، كالتعقيم، وطرق تنظيف الورق، وفكّ الأوراق

المتلاصقة، واستكمال الأجزاء الناقصة، وغير ذلك من العوامل المكثفة لمواد الكتابة، وتعقيم الأغلفة الجلدية. وتحتفظ الزاوية اليوم بأربع مائة مخطوطة، وفيها نحو مائة مخطوطة في حالة سيئة من أثر الرطوبة واللصق، وتحتاج إلى حملة علمية عاجلة لإنقاذها وترميمها.

وفيها مخطوطات مفردة ومخطوطات مجموعة في النحو والصرف، والبلاغة، والأدب، والشعر، والتراجم، والتفسير، والقراءات، والفقه، والحديث، والأصول، والطب، والفلك، والمنطق، وغير ذلك مما تفرع عن هذه الأصول. وقد تبين بعد فحصها أن فيها مخطوطات نفيسة ونادرة، لا توجد نسخ منها في أماكن أخرى في العالم، كما أن بعضها بخط مؤلفيها، ومنها ما يرقى إلى القرون الأولى للهجرة النبوية.

والجدول الآتي يوضح المجالات المعرفية التي تشملها مخطوطات الزاوية وعدد كل فن معرفي، وكونه مفردًا أو مجموعًا:

الرقم	المجال المعرفي	المخطوطات المفردة	المخطوطات المجاميع	المجموع العام
١	الفقه وأصوله	١٠٧	٢١	١٢٨
٢	علوم اللغة	٣٠	٣٤	٦٤
٣	التوحيد والعقائد	٢٠	٢٧	٤٧
٤	الحديث النبوي	٢٩	١٢	٤١
٥	الأدب	١٨	٢٠	٣٨
٦	التراجم والسير	٢٨	٠٩	٣٧
٧	علوم القرآن	١١	٠٨	١٩
٨	المنطق	٠٤	٠٧	١١
٩	الطب	٠٩	٠٠	٠٩
١٠	الفلك	٠٣	٠٣	٠٦
	المجموع العام	٢٥٦	١٤١	٤٠٠

جدول إحصائي للمخطوطات المفردة والمجاميع في زاوية الشيخ الحسين بسيدي خليفة

ومن المخطوطات النادرة التي تحتفظ بها الزاوية، أذكر على سبيل المثال لا الحصر:

١ - إنشاد الضوال وإرشاد السؤال:

لأبي عبد الله محمد بن هانيء اللخمي (ت ٧٣٣هـ). نسخة كتبت في القرن الثامن، أي بعد زمن المؤلف بنحو سبعين عامًا. وقد شرعت في استنساخها لتحقيقها، وهذا الكتاب في الأصل هو كتاب (المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان) لأبي عبد الله محمد بن هشام اللخمي (ت ٥٧٧هـ). وقد أعاد ابن هانيء ترتيبه وتبويبه، وهو يعالج ظاهرة اللحن في الغرب الإسلامي، وهو من نوادر المخطوطات العربية.

٢ - شرح الجمل الكبير:

لابن عصفور الإشبيلي، وقد وقف عليه أستاذنا الدكتور صاحب جعفر أبو جناح محقق الشرح الكبير، فتبين له أن الشرح الذي حققه ليس الشرح الكبير، كما اعتقد؛ لأن في مخطوط زاوية الشيخ الحسين زيادات وأبواب لا توجد في الشرح المحقق. وهذه النسخة أيضًا فريدة في العالم حسب ما أعلمني الدكتور صاحب والدكتور خليل إبراهيم العطية.

٣ - ديوان أبي تمام:

رواية أبي علي إسماعيل القالي (ت ٣٥٦هـ). كتبت النسخة بالخط المغربي، وفي حواشيها شروح وإضافات وإشارات إلى اختلاف الشعر المروي، ومنه نسخة في الأسكوريال بمدريد، حسب ما أعلمني أستاذي الدكتور خليل إبراهيم العطية.

وهناك مخطوطات كثيرة في مجالات معرفية أخرى تعد من النوادر، سيقف عليها القارىء في الفهرس العلمي الذي أعددته لمخطوطات الزاوية، وهو فهرس روعيت فيه شروط الفهرسة الفنية، وهو الآن قيد التبييض: ليجمع في الحاسوب ثم يوجه للطبع، آمل أن يرى النور قريبًا ليستفيد منه دارسو التراث في المراكز المتخصصة بالتراث في داخل الوطن وفي خارجه.

١١ - مكتبات منطقة وادي ميزاب في ولاية غرداية

يعد المجتمع الإباضي في منطقة بني ميزاب في ولاية غرداية مجتمعًا متميزًا من حيث الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية، وتزخر المنطقة عامةً بموروثات ثقافية وحضارية واكبت عمارة المنطقة منذ ما يزيد عن عشرة قرون، ولذلك نجد المخطوطات فيها كثيرة ومتنوعة، وهي تتوزع على مكتبات تربو على المائة مكتبة. فالمستشرق الألماني (جوزيف فون هاس) في دراسته «أبحاث في بعض المخطوطات الإباضية» سنة ١٩٧٤م أحصى (١٠٠) مكتبة منها في الجزائر (٨٧) مكتبة بوادي ميزاب، و(٥) مكتبات موزعة على وادي ميزاب، وثمة

مكتبات لم يشملها الإحصاء، ولكن مجهودات كثيرة تقوم بها جمعيات في المنطقة لحصرها وفهرستها.

وقد تعددت وجهات النظر في توزيع هذه المكتبات والخزانات، فجمعية التراث توزعها على النحو الآتي:

١ – مكتبات عامة كمكتبة القطب ببني يزقن.

٢ – مكتبات تابعة للعشائر كمكتبة آل يدّر.

٣ – مكتبات تابعة للمعاهد والمدارس الحرة، كمكتبة الإصلاح والحياة بغرداية والقرارة.

٤– مكتبات تابعة للمساجد، كمكتبة (إيروان).

٥– مكتبات تابعة للجمعيات الثقافية، كمكتبة جمعية التراث.

٦ – مكتبات خاصة، كمكتبة الحآج سعيد بغرداية، ومكتبة الشيخ المطهري بمليكة.

وهناك من يقسم هذه المكتبات إلى:

١ – مكتبات المساجد والمعاهد العلمية.

٢ – مكتبات الهيئات الاجتماعية والثقافية.

٣ – مكتبات الباحثين والمهتمين بالثقافة والمخطوطات.

ولتقريب الصورة للقارىء أخصّ هذه المكتبات بالفقرات اللاحقة، وذلك لإبراز الدور الفعال الذي تقوم به بعض الجمعيات الثقافية في المنطقة؛ لخدمة التراث في السنوات الأخيرة، مع العناية ببعض مقتنيات إحدى المكتبات.

جمعية التراث بالقرارة ودورها في حماية المخطوطات

هي جمعية أسسها مجموعة من الباحثين الشباب وبعض الأساتذة الجامعيين من أبناء المنطقة، هدفها جمع التراث المخطوط وترميمه وتنظيمه والحفاظ عليه: بالتصوير والتسجيل والنسخ والطباعة والنشر. ومشروعها (دليل مخطوطات وادي ميزاب من الفكرة إلى الإنجاز)، وهذه الفكرة ظهرت بوادرها في عام ١٩٩٢م. وسرعان ما لقيت استحسانًا في نفوس عشّاق التراث.

وقد أنجزت الجمعية أعمالاً رائدة لست مكتبات، أقدم فيما يلي خلاصة ثلاثة أعمال منها؛ لأن المقام لا يسمح بالدخول في تفاصيلها:

أولاً : مكتبة آل يدّر

تحتفظ هذه المكتبة بـ (٥٩٤) مخطوطة، وفيها (٢٩٤) مجموع. وتمتاز هذه المخطوطات بقلة تأثرها بالعوامل الطبيعية مقارنةً بالمكتبات الأخرى، وتشمل مخطوطاتها الميادين الآتية:

١ – التفسير : (٢٠) مخطوطة.

٢ – علوم القرآن : (١٥) مخطوطة.

٣ – علوم الحديث : (٣٠) مخطوطة.

٤ – أصول الدين : (٣٨) مخطوطة.

٥ – أصول الفقه (٤) مخطوطات.
٦ – الفقه (١٤٠) مخطوطة.
٧ – التاريخ (٢٤) مخطوطة.
٨ – علوم اللغة (٥٥) مخطوطة.
٩ – الحكم (٥٩) مخطوطة.
١٠ – علوم الطب والكيمياء والحساب والفلك والتنجيم (٦٢) مخطوطة.
١١ – موضوعات أخرى كتفسير الأحلام والرسائل وأدب المناظرة (٢٠) مخطوطة.
١٢ – منظومات شعرية وتخصّ المجالات المختلفة السابقة (١٣٠) مخطوطة.

ثانيًا : مكتبة الشيخ عمي سعيد بغرداية

تضم مكتبة الشيخ (٥٥) مجموعة و(٩١) عنوانًا، يوجد ضمنها مخطوطات بخط صاحبها، ولكن أغلبها مصاب بالرطوبة والأرضة، وهي تخص علوم: القرآن والتفسير، والحديث، وأصول الدين، وأصول الفقه، والفقه، والتاريخ والسير، واللغة، والشعر، والطبيعة والرياضيات، والطب، والفلك.

ثالثًا : مكتبة الشيخ البكري بالعطف

تضم مكتبة الشيخ (٢٣٩٥) كتاب، منها (١٣٥) مخطوطة في علوم مختلفة.. وتمتاز باحتفاظها بمخطوطات نادرة، ككتاب «جامع الأزكوي في فقه الإباضية) الذي يرقى إلى القرون الأولى للهجرة، وكتاب «مسائل أبي عبيدة) وغيرهما من الكتب النفيسة، وتشمل المخطوطات علوم: التفسير، والحديث، وأصول الدين، وأصول الفقه، والفقه، والتاريخ والسير، واللغة، والشعر، والحكم والوصايا، والطبيعة والحياة، وموضوعات أخرى.

وأذكر أن كثيرًا من مخطوطات المكتبات المذكورة وغيرها تخص الفكر الإباضي، وقد عملت بعض دور النشر الخاصة بالإباضيين على نشر كثير من مخطوطات علماء المنطقة في الجزائر وخارج الجزائر.

كما أنجزت الجمعية مراحل متقدمة لعدد من المكتبات المبرمجة في المشروع، ولعلها تفرغ من إعداد فهارسها وطبعها قريبًا. وقد بلغ مجموع البطاقات المنجزة لمخطوطات وادي ميزاب (٥٤٠٠) بطاقة، وهو عدد يمثل العشر مما تحتفظ به مكتبات وادي ميزاب(١١).

وتقوم جمعية التراث في وادي ميزاب بمجهودات للحصول على وسائل راقية، تمكّن الباحث من الوصول إلى المخطوطات التي يرغب في قراءتها، كتوفير الفهارس، وأدلة المخطوطات، والميكروفيلم، والميكروفيش، والحاسوب، وبنك المعلومات؛ لأن هذه الوسائل والتقنيات الحديثة توفر الجهد والوقت السريع للباحث بدل التنقل إلى مسافات بعيدة.

١٢ – مكتبة علي الزغداني:

قاضي الحراكتة في ولاية أم البواقي في

شرق الجزائر، ويحتفظ ورثته في المكتبة اليوم بثماني عشرة مخطوطة في علوم مختلفة.

١٣ - مكتبة الأستاذ أحمد بن السايح ببسكرة:

والرجل إطار مثقف في المركز الثقافي في ولاية بسكرة، وهو من محبي التراث والقائمين على جمعه. وفي مكتبته عدد من المخطوطات. وقد أعدَ أحد الأساتذة فهرسًا لبعض مخطوطاته، لكنه غير مستوفٍ للعناصر البطاقية التوصيفية، كما أنه لم يصف سوى (١٣) مخطوطة، وما عند الرجل أكثر من ذلك مرتين، وأخبرني الرجل أن بعض المخطوطات التي جمعها تأثرت بعاديات الزمن.

١٤ - خزانة محمد زقادبا ولاد جلال - ولاية بسكرة:

وتحتفظ بستين مجلدًا.

١٥ - مكتبة الدكتور مختار بو عناني:

وهو أستاذ علوم اللغة وتحقيق المخطوطات في معهد اللغة العربية وآدابها بجامعة وهران. والرجل من محبي التراث، فقد جمع عددًا كبيرًا من المخطوطات عن طريق الجمع والشراء والتصوير. وقد أعدّ لبعضها فهرسًا في الأيام الأخيرة، وهو مخطوط باليد، ولعله ينشر قريبًا.

١٦ - خزانة زاوية محمد المختار بن تفغ بن الأعمش الجكاني:

في مدينة تندوف، وبها حوالي خمس مائة مخطوطة، في شتى فنون المعرفة الإنسانية، وأقدم مخطوط بها نسخ في ٧٠٤ هجرية.

١٧ - خزانة أهل العبد بقصر الرماضين (الدويرية):

في مدينة تندوف أيضًا، وبها حوالي مائة مخطوط، وما يقرب من مائتي وثيقة تاريخية.

هذه بعض المراكز العلمية التي تحتفظ بالمخطوطات في الجزائر، بعضها وقفت عليها وعاينت مقتنياتها، وبعضها الآخر تناهت إلي أخبارها من خلال الأحاديث الشفوية مع رجالات العلم، أو من خلال بعض الكتابات الصحفية، أو الأحاديث الإذاعية والتلفازية، والندوات الفكرية والملتقيات الوطنية التي حضرناها.

وثمة مراكز أخرى تعدَ بالمئات مازالت مغمورة لا يعرف الباحثون عنها إلا أسماءها، كما أن للأفراد والأسر مخطوطات لم يتم الكشف عنها بعد، وهي من النوادر، وتمثل معارف شتى.

وفيما يلي ذكر لأسماء بعض الخزانات والمكتبات المشهورة، مما لم يصل إليها الباحثون لكشف محتوياتها لأسباب يطول شرحها:

١ - خزانة زاوية الهامل في بوسعادة، ولاية الجلفة.

٢ - خزانة زاوية سيدي سلام بولاية الوادي.

٣ – خزانة زاوية الناظور للشيخ الحملاوي، في ولاية قالمة.

٤ – خزانة زاوية سيدي خالد في ولاية بسكرة.

٥ – خزانة زاوية سيدي أحمد بن موسى بمدينة كرزاز في ولاية بشار.

٦ – خزانة عين ما ضيفي ولاية الأغواط..

٧ – خزانة الزاوية المختارية في أولاد جلال، ولاية بسكرة.

٨ – خزانة الزاوية الزيانية في القنادسة، ولاية بشار.

٩ – خزانة الزاوية الحملاوية في شلغوم العيد، ولاية ميلة.

١٠ – خزانة الزاوية التيجانية في تماسين، ولاية ورقلة.

١١ – خزانة الزاوية الدرقاوية بمدينة سيدي بلعباس.

١٢ – مكتبة الشيخ المرحوم عبد المجيد ابن حبة بالمغير في ولاية وادي سوف.

١٣ – مكتبة الشيخ المهاجر بولعران.

١٤ – مكتبة الشيخ شعيب بتلمسان.

١٥ – مكتبة ابن الفكون في مدينة قسنطينة.

١٦ – مكتبة ابن إسماعيل في وهران.

والمخطوطات الجزائرية هُرِّب الكثير منها في أثناء الاحتلال الفرنسي إلى مكتبات ومتاحف فرنسا وإسبانيا وألمانيا وهولنده وإيطاليا وبريطانيا وتركيا وغيرها. وهذه المخطوطات من ميراث الأمة العربية والإسلامية يتوجب على القائمين على حماية التراث المطالبة باستردادها.

أما من حيث العمل على التعريف بالمخطوطات الموجودة في المراكز المذكورة، على اختلاف أنواعها، ومحاولة صيانتها، وحفظها، وفهرستها، وتحقيقها، ودراستها، ونشرها، فإن جهودًا فردية قامت هنا وهناك، تكفَّل بها بعض الغيورين على تراث الأمة بصفته الواجهة الحضارية للمجتمع، وتتمثل هذه المحاولات في قيام بعض الأساتذة على تحقيق ونشر جملة من الكتب لعلماء جزائريين وغير جزائريين، كما أن الجامعات بدأت تسمح بتسجيل الأطروحات الجامعية في موضوعات تحقيق التراث ودراسته، وللجامعة المركزية في العاصمة قصب السبق في هذا المجال، والملاحظ أن معاهد اللغة العربية وآدابها ومعاهد التاريخ هي الأكثر اهتمامًا بهذا الحقل المعرفي.

أما في مجال التعريف بمراكز المخطوطات والفهرسة والصيانة فالمحاولات أيضًا قليلة؛ لأنها فردية ولا يتلقى أصحابها الدعم المادي والتشجيع المعنوي، ولذلك عندما ننظر إلى المجهودات المبذولة في ميدان التراث، في ضوء المنجزات الكبرى التي قامت في البلدان العربية والإسلامية، فإننا نجد نسبتها ضئيلة جدًا ولا تعكس القيمة الحضارية للكنوز التي

تحتفظ بها المراكز المنتشرة في أنحاء الوطن.

فالحصيلة العامة للفهارس والقوائم والدراسات المنجزة حول مخطوطات الجزائر منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى اليوم تقدر بـ (٦٠) عملاً، ويمكن تحديدها كالآتي:

١ - ما أنجزه المستشرقون:

(١٥) عملاً، والمتداول منها اليوم في المكتبة الوطنية (٣) فهارس، وهي من نوادر المطبوعات.

٢ - ما أنجزه الجزائريون:

(٤٥) عملاً، ما بين فهرس وقائمة وكتاب أو دراسة، والمتداول منها قليل جدًا، وهو فهرس د/ عبد الكريم بن محمد، والفهارس المنشورة في المجلات، ومنها فهرسان ودراسة لصاحب هذا البحث، وبعض فهارس جمعية التراث بالقرارة، لكنها في إطارٍ محدود، والكتب المطبوعة، وأما الباقي فمركون فوق الرفوف في المكتبة الوطنية، وفي معهدي علم المكتبات، بجامعتي قسنطينة والجزائر.

ولا شك أن الجميع يدرك أن العمل في حقل المخطوطات محفوف بجملة من العوائق والصعوبات، ولذلك أكرر فأقول: إن معظم المحاولات والجهود التي بذلت في سبيل تحقيق هذا الرصيد المعرفي حول مخطوطات الجزائر؛ من فهارس وقوائم ودراسات، قد تمت وفق إمكانات شخصية (علمية ومادية) محدودة، إذ جل الذين وقفت على أعمالهم، باستثناء المستشرقين، عملوا دون دراسة لعلم المخطوطات، وكيفية فهرستها، بما في ذلك صاحب هذا البحث، وكذلك طلبة معاهد علم المكتبات، فهم يتلقون تكوينًا في الفهرسة العامة للكتب المطبوعة، ولا تقدم لهم أية معارف حول علم المخطوطات.

والعمل في حقل المخطوطات، ولا سيَما «فهرسة المخطوط من أصعب الأعمال العلمية»(١٢)، وذلك لما يمتاز به عن غيره من خصوصيات، في نواحٍ عديدة، يعرفها الخبراء في هذا المجال. والمفهرس يحتاج إلى ثقافة واسعة، وإحاطة بفنون المعرفة الإنسانية شتى، ومهاراتٍ خاصة؛ ينميها بالتدريب والممارسة، حتى يتمكن من قراءة المخطوط قراءة سليمة تمكنه من استخراج العناصر الأساسية المطلوبة في التوصيف أو التحقيق والدراسة.

وهذا ما يؤكده خبير معهد المخطوطات ومديره السابق الأستاذ عصام محمد الشنطي في قوله: بضاعة فهرسة المخطوطات العربية، بضاعة نادرة وصعبة، وتحتاج إلى شغف، وصبر، وأناة، وثقافة تراثية واسعة، وخبرة تراثية طويلة»(١٣).

إن المقبلين على فهرسة المخطوطات في الجزائر قليلون جدًا، وهذا أمرٌ لا يقتصر على الجزائر وحدها، بل هو عامٌ في البلاد العربية، ولو أردنا حصر العقبات التي تعترض

المفهرسين ومعدي القوائم في الجزائر، لأمكن القول: إنها تكمن في انعدام الثقافة التراثية، وعدم وجود مركز لإحياء التراث وإعداد الإطارات التي تقوم على الصيانة والترميم والحفظ والفهرسة، وكثرة المخطوطات وتوزعها في أنحاء مختلفة من البلاد، وعدم طبع الفهارس المنجزة، وقلة العاملين في هذا الحقل، وغير ذلك من العناصر التي يعرفها المشتغلون في الميدان.

وللتغلب على هذه العقبات لا بدّ من إشاعة الثقافة التراثية، وتعريف الناس قيمة المخطوطات وأثرها الفعّال في نقل العلم والحضارة، وإنشاء مركز لإحياء التراث، وطبع الفهارس المنجزة، وجلب الفهارس المنجزة في المراكز العلمية المختلفة خارج الوطن إلى المكتبات، والكتب الأخرى المساعدة على البحث، وإدخال مادتي: علم المخطوطات، ومناهج تحقيقها ودراستها، في المناهج التعليمية في علم المكتبات، وجمع التراث المتفرق في المراكز المختلفة، واستخدام التكنولوجيا الحديثة في الفهرسة، كالحاسوب والأقراص المليزرة.

لذلك ألتمس من كل المسؤولين عن قطاع الثقافة، أن يوسعوا دائرة الاهتمام بالتراث، وألا يحصروه في الآثار الخاصة بالمباني والعمران، وأن ينسقوا الجهود مع الجهات المعنية في كل البلدان العربية والإسلامية، للعناية به؛ لأن تراثنا لم يلق العناية الكاملة لظروف سبق ذكرها، ولأننا نؤمن أن هذا التراث إذا لم تعتن به الجهات الرسمية في الدولة، وبقي محجوبًا على الباحثين والدارسين فإنه سيضيع وتضيع معه آمال الأمة بكاملها.

وعلى ضوء ما تقدّم يمكننا أن نطرح السؤال التالي: ماذا ينبغي أن نفعل لننقذ ما بقي من هذه الكنوز التراثية التي ينهشها السوس في كل لحظة، قبل أن تستحيل إلى تراب؟

إن الجواب يعرفه الجميع، وهو أن إنقاذ هذا التراث من الضياع وبعثه لوصل الحاضر بالماضي مهمة الجميع، ولا سيّما الحكومة ممثلة في وزارات: الاتصال والثقافة، والتعليم العالي والبحث العلمي، والتربية الوطنية، والسياحة، والمجاهدين، والشؤون الدينية، وكل المؤسسات التي لها علاقة بهذا الجانب.

ونعتقد أن السكوت عن هذا الواقع الخطير الذي يوجد عليه تراثنا جريمة في حق تراثنا الإنساني؛ لأن هذا التراث - الذي أنتجه العلماء الجزائريون وغير الجزائريين - فيه خلاصة الفكر العربي والإنساني، بل فيه ما لم يرَ النور منذ أنتجه أصحابه، ولذلك فإن انتماءنا الحضاري للأمة العربية والإسلامية، التي شرّقت بالحضارة وغرّبت، وأكدت فعلها في حركة التقدم المعاصر، كل ذلك يفرض

علينا القيام بحماية هذا التراث من الاندثار.

وفي اعتقادي أن أوكد الأمور التي ينبغي القيام بها عاجلاً هي:

١ – سعي الحكومة، عن طريق مؤسساتها المذكورة آنفًا إلى الحفاظ على عشرات الآلاف من المخطوطات التي تتعرض كل يوم للتلف، من جرّاء العوامل الطبيعية، وذلك بسنّ قانون حماية التراث المخطوط – كما فعلت مع الآثار – اقتداءً بالدول العربية في المشرق والمغرب العربيين.

٢ – الإسراع في القيام بمسح شامل لجل المراكز، العامة والخاصة، وذلك عن طريق بعثها، والتعريف بها، وبما تحتفظ به من مخطوطات، وإعداد فهارس لها، حتى يسهل على الباحثين الانتفاع بها في أبحاثهم العلمية المختلفة. والكشف عن هذه المراكز العلمية وما تحتفظ به من كنوز تراثية، عمل تقوم به كل الأمم، وتحرص عليه الجامعات ومراكز البحث العلمي، وتنفق عليه أموالاً كبيرة، وليس أمرًا مبتدعًا.

٣– التعجيل أيضًا بتصوير المخطوطات وترميمها وحفظها في أماكن لائقة، تراعى فيها قواعد الحفظ، التي تكفل عمرًا طويلاً للمخطوطات، حتى تستمر في أداء وظيفتها.

٤ – نبذ فكرة الاستهتار بالتراث والاستخفاف بالمشتغلين فيه؛ لأن ذلك يؤلم النفس، والترويج لهذه الفكرة في وسط الطلبة والمثقفين أمرٌ جلل؛ لأنه يعني فصل حاضر الأمة عن ماضيها، وأمة بلا ماض لا مستقبل لها، وتراثنا – كما يعلم العارفون – كان سببًا في قيام النهضة الغربية، ولو لم تكن له مكانة عظيمة، لما تزاحمت عليه دول الغرب تقتنيه وتحفظه وتدرسه، والمخطوطات – كما ذكرنا – تشكّل الجزء الأكبر والأهم في هذا التراث.

٥ – إطلاع طلبتنا على المناهج العلمية المتبعة قديمًا وحديثًا، في تحقيق التراث، ودراسته، ونشره، وإمدادهم بخبرات العلماء الذين سبقونا في هذا المجال؛ من العرب ومن المستشرقين.

٦ – إدراج مادتي: علم المخطوطات ومناهج تحقيق المخطوطات ونشرها في العلوم الإنسانية، ولا سيّما في معاهد علم المكتبات، والعلوم الإنسانية عامة، وذلك في مرحلتي الليسانس والدراسات العليا بقسميها (الماجستير والدكتوراه).

٧ – ترغيب طلبتنا في علم المخطوطات، وتكليفهم بإعداد بحوث علمية في هذا الحقل المعرفي، كإنجاز مذكرات التخرج، والماجستير والدكتوراه، في إعداد

الفهارس العلمية للمخطوطات(١٤)، وتحقيق النصوص ودراستها، اقتداءً بالجامعات العربية والغربية.

٨ - السعي لإنشاء مركز وطني، وإنشاء مشاريع ووحدات البحث على مستوى المعاهد والجامعات ومراكز البحث العلمي، يُعنى فيها بجمع التراث، والتعريف به، وصيانته، وحفظه، وفهرسته، وتحقيقه، ودراسته، ونشره.

٩- دعوة مالكي المخطوطات لتزويد الجامعات ومراكز البحث العلمي بما يحتفظون به من مخطوطات، أو بصورٍ منها لأجل حفظها من الضياع، والانتفاع بها في الأبحاث العلمية.

١٠ - التنسيق مع الهيئات العلمية ومراكز البحث العلمي خارج الجزائر، ولا سيّما معهد المخطوطات العربية التابع للجامعة العربية، وهو الهيئة التي أوكلت إليها مهمة جمع المخطوطات وصيانتها، وحفظها، وفهرستها، وتصويرها، وتحقيقها، ونشرها في البلدان العربية.

١١- إقامة معارض سنوية ودورية للمخطوطات، العامة والخاصة، في الجهات المختلفة من البلاد، ولا سيّما في أثناء انعقاد الندوات والملتقيات الفكرية ذات الطابع الثقافي، وتخصيص جوائز لأجود المخطوطات المعروضة، وهذه المعارض تساعد أيضًا على إشاعة الثقافة التراثية بين الناس.

١٢ - على الجهات الرسمية في الحكومة، ومؤسسات التعليم، والمراكز العلمية، ودور الطباعة والنشر، أن تشجع القائمين على إحياء التراث، وذلك بتقديم المساعدات المادية والتسهيلات المعنوية، لإنجاز الأعمال التي يقومون بها.

١٣ - إفساح المجال لتكوين الإطارات الفنية الماهرة، في صيانة المخطوطات وترميمها، وذلك عن طريق إقامة فترات تدريبية، في داخل الوطن أو في خارجه، كإرسالهم في شكل بعثات إلى المراكز المتخصصة، في البلدان العربية أو في بعض البلدان الإسلامية التي تعنى بالتراث، أو البلدان الغربية.

١٤ - إنجاز تحقيقات علمية حول مراكز المخطوطات في الجزائر، وتقديمها للجمهور عبر وسائل الإعلام المختلفة، كالتلفزة، والإذاعة الوطنية، والإذاعات الجهوية، والجرائد، والمجلات، والكتب.

١٥ - محاولة الاستفادة من الخدمات التكنولوجية الحديثة، كاستعمال الحاسوب والأقراص المليزرة، وبنك

المعلومات والارتباط بالشبكة الدولية (الانترنيت) وغير ذلك مما له صلة بالتطور العلمي في مجال خدمة التراث، لأن هذا الأمر يوفر كثيرًا من الجهد، ويختصر المسافات للباحثين في إنجاز الأبحاث العلمية التي تخدم تراثنا.

إننا نعتقد أن التعجيل بتطبيق هذه المقترحات عمليًا في الميدان، مما يساعد على إبراز الدور الحضاري والثقافي للمجتمع الجزائري، عبر الأعصر المختلفة، بل هذا ما يمكننا من إنقاذ آلاف المخطوطات التي طواها النسيان، وأتت عليها قرون طويلة، وهي تئن تحت الأتربة وعاديات الزمن. إن كشفها مهمة الجميع، وبعثها لتؤدي وظيفتها الفكرية يُعطي صورة حية وفكرة صادقة عن مكانة العلماء الجزائريين من حيث عنايتهم بالفكر الإنساني، ومدى مساهمتهم في ترقيته وتطويره.

وإذا تحقق هذا المبتغى نكون قد أقمنا جسور الاتصال بين الحاضر والماضي، وأدينا رسالتنا في نقل العلم والمعرفة، وهيأنا للأجيال سبل الانتفاع بالإسهامات التي قدمها أسلافنا في حقول العلم والمعرفة.

وأخيرًا فإن العودة إلى التراث وإحيائه في ضوء ما ذكرته لا يعني ألبتة العودة إلى الكتب الصفراء والتشبث بها كلية، بل العودة إليها تكون في ضوء المعطيات الفكرية والحضارية المعاصرة، مع العمل على تحقيق تزاوج فكري بين أسس الأصالة والمعاصرة.

والله أسأل التوفيق والسداد

الحواشي

١ – أنجز هذا البحث ضمن مشروع البحث الذي عُهد إليّ برئاسته في المعهد، بعنوان «إحياء التراث».

٢ – اللسان (ورث) ٦ / ٩٠٧.

٣ – زيادة اقتضاها السياق.

٤ – سورة البقرة : ٨٥.

٥ – التراث والمعاصرة: ٢٧، ٢٨.

٦– مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين: ٧.

٧ – بحوث ودراسات في اللغة، د. حاتم صالح الضامن: ٧. وإسهام العراقيين المعاصرين في تحقيق التراث، له أيضًا:١.

٨– الحلقة الدراسية للخدمات المكتبية، (دمشق ٢ – ١١ أكتوبر ١٩٧٢م): ٢٨٤.

٩ – بلغ إحصاء مخطوطات المكتبة الوطنية، سنة ١٩٩٣م (٣٤٩٨) مخطوطة. ينظر: المخطوطات الإسلامية في المكتبة الوطنية: ٧٨٢.

١٠ – ملاحظات حول الخزائن المخطوطة في تونس والجزائر والمغرب: ٣٠٠.

١١ – فهرس مخطوطات «إروان» دار التلاميذ

بالعطف: ص، ل.

١٢ - المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي: ٢٠٦.

١٣ - قضايا التعريف بالمخطوطات، الجهود المبذولة وأوجه القصور: ١٣١.

١٤ - أخذ بهذه الفكرة منذ سنوات معهد علم المكتبات في جامعتي قسنطينة والجزائر العاصمة. وأعد طلبة المعهدين مجموعة من الفهارس لمخطوطات المكتبة الوطنية، وبعض المكتبات الأخرى.

المصادر والمراجع

تمّ الاستعانة في إعداد هذا البحث بمجموعة من المصادر والمراجع؛ منها الزيارات الميدانية لبعض المراكز العلمية والمقابلات مع بعض الشيوخ ورجالات العلم، وكذا بعض الكتابات التي وردت في الصحف والمجلات والأسبوعيات، وما استمعنا إليه في الندوات الفكرية والملتقيات، أو الإذاعة والتلفزيون. ومن أهم المصادر والمراجع المطبوعة والمخطوطة أذكر على سبيل المثال لا الحصر:

الضامن : حاتم صالح.

- إسهام العراقيين المعاصرين في تحقيق التراث، مطبعة المجمع العلمي العراقي، العراق، ١٩٩٠م.
- بحوث ودراسات في اللغة، دار محكمة للطباعة والنشر، العراق، ١٤١١ هـ = ١٩٩٠م.

سعد الله : أبو القاسم.

- تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر الهجري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- تاريخ الخزائن الخاصة في أولف: مذكرة التخرج لنيل شهادة الليسانس في التاريخ (مخطوطة)، إعداد الطالب: الحمدي أحمد، معهد الحضارة الإسلامية، وهران، ١٩٩٤م.

العمري : أكرم ضياء.

- التراث والمعاصرة «كتاب الأمة»، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط٢، قطر، ١٩٨٥م.

عوفي : عبد الكريم.

- تقرير حول المخطوطات في الجزائر، بحث ألقي في الاجتماع الثاني للهيئة المشتركة لخدمة التراث العربي في القاهرة، يومي ١٨، ١٩ ديسمبر ١٩٩٦م، (مخطوط على الحاسوب).
- الحلقة الدراسية للخدمات المكتبية والوراقة (دمشق ٢ - ١١ أكتوبر، ١٩٧٢م): مطبعة جامعة دمشق، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

دليل مخطوطات وادي ميزاب:

أ - فهرس مخطوطات آل يدّر في ولاية

غرداية.

ب - فهرس مخطوطات الشيخ عمى سعيد في ولاية غرداية.

ج - فهرس مخطوطات مكتبة الشيخ البكري في ولاية غرداية.

د - فهرس مخطوطات مكتبة إروان «دار التلاميذ» في ولاية غرداية.

إعداد: جمعية التراث، القرارة، ولاية غرداية، الجزائر، ١٩٩٣ - ١٩٩٥م.

عوفي : عبد الكريم.

- زاوية أحمد بن يوزيد مولى القرقور بسريانة (نشأتها ومخطوطاتها)، ولاية باتنة (مخطوطة)، ١٩٩٦م.

- فهرس مخطوطات الشيخ التهامي صحراوي بباتنة - الجزائر، مجلة المورد، المجلد الخامس، العدد الأول، العراق، ١٣٨٩هـ = ١٩٨٩م.

عمار : براهمية.

- فهرس موضوعي لمخطوطات المركز الثقافي الإسلامي بقسنطينة (مذكرة ليسانس في علم المكتبات)، كساسرة محيي الدين، معهد علم المكتبات، جامعة قسنطينة، الجزائر، ١٩٩٠م.

مزلاح رشيد، وكريم مراد.

- فهرس موضوعي لمخطوطات مكتبة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة (مذكرة ليسانس في علم المكتبات)، معهد علم المكتبات، جامعة قسنطينة، الجزائر، ١٩٨٩م.

يحيى : عاشور.

- فهرس موضوعي لمخطوطات مكتبة القطب ببني يزجن (مذكرة ليسانس في علم المكتبات)، معهد علم المكتبات، جامعة قسنطينة، الجزائر، ١٩٨٧م.

عوفي : عبد الكريم.

- فهرس نظارة الشؤون الدينية بباتنة، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٣٩، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٩٦م.

بلقاسم سليمة، وحائد شفيقه.

- الفهرس الوصفي للمخطوطات العربية التي لم تشملها أدوات الضبط البيبليوغرافي في المكتبة الوطنية (الأدب)، القسم الثالث - (مذكرة ليسانس في علم المكتبات والتوثيق)، معهد علم المكتبات والتوثيق، جامعة الجزائر، ١٩٩٥م.

- قائمة المخطوطات بالمكتبة المركزية في جامعة قسنطينة: مصلحة الفهرسة، (مخطوط)، جوان ١٩٩١م.

الشنطي : عصام محمد.

- قضايا التعريف بالمخطوطات، الجهود المبذولة وأوجه القصور، مجلة معهد المخطوطات العربية (عدد خاص بندوة العيد الذهبي)، المجلد: ٤٠، الجزء: ١، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.

فتيحة بونفيخه، ونعيمة بن عاشور.

– كشاف المخطوطات الإسلامية في المكتبة الوطنية الجزائرية التي لم يشملها الضبط البيبليوغرافي، مجلة الموافقات، مجلة المعهد الوطني لأصول الدين، العدد: ٤، السنة الرابعة، الجزائر، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

الإفريقي : ابن منظور.

– لسان العرب، ترتيب يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ١٩٨٨.

مبروك : مقدم.

– المخطوطات داخل الخزانات الشعبية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ب (توات وقرارة وتدكلت)، (مخطوطة)، مركز الأبحاث والدراسات التاريخية، أدرار، ١٩٨٧م.

– المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي: مجموعة من الأساتذة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٠م.

عوفي : عبد الكريم.

– مراكز المخطوطات في الجزائر – أماكنها ومحتوياتها، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٣٩، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٩٥م.

الشنطي : عصام محمد.

– مشكلة الفهرسة البحث عن حل، بحث ألقي في الاجتماع الثاني للهيئة المشتركة لخدمة التراث العربي بالقاهرة، يومي ١٨ – ١٩/ ١٢/ ١٩٩٦م، (مخطوط).

أحمد : محمد عبد القادر.

– المكتبة الجزائرية وعنايتها بالكتاب العربي المخطوط، مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، المجلد ١٨، الجزء ١، القاهرة، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

الدجيلي : عبد الكريم.

– ملاحظات حول الخزائن المخطوطة في تونس والجزائر والمغرب، مجلة المورد، المجلد ٣، العدد ٤، وزارة الإعلام والثقافة العراقية، بغداد، ١٩٧٤م.

– الملتقى الولائي الأول حول رجال الفكر والإصلاح في منطقة الأوراس: تنظيم نظارة الشؤون الدينية بباتنة يومي ٦، ٧ جوليه ١٩٩٦م (محاضرة حول زاوية ابن عبد الصمد) لأحد أبناء الزاوية.

عوفي : عبد الكريم.

– من مراكز المخطوطات في الجزائر (زاوية الشيخ الحسين بسيدي خليفة ولاية ميلة نموذجًا)، (مخطوطة)، ١٩٩٥م.

عبد التواب : رمضان.

– مناهج تحقيق التراث بين القدماء والمعاصرين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

- Catalogue général. des manuscrits de la Bibliothèque D'Algérie Par-Fagnan 2e édition. Bibliothèque Nationale D'Algérie - 1995.

دعوة للعودة إلى السواك

الدكتور : محمود الحاج قاسم محمد - الموصل - العراق

أولاً - السواك في اللغة والتاريخ

السواك في اللغة

ساك الشيء سوكًا؛ أي دلّكه. واسم العود المسواك، يُذكّر ويؤنّث. والسواك ما يدلّك به الفم من العيدان(١) ويرجّح بعضهم استعمال كلمات السواك أو المسواك العربيتان بدلاً من كلمة الفرشاة الأعجمية.

السواك في التاريخ

هناك اختلاف بين الباحثين في تاريخ استعمال السواك، وفي معرفة أول من استعمله من الأمم. يقول الباحث ولتر لويس: «إن استعمال السواك موجود في كتابات البابليين، التي تعود إلى خمسة آلاف سنة قبل الميلاد، ومنهم انتقل إلى الرومان واليونان». ويقول: «إن عملية الاستياك كانت معروفة لدى اليهود. كما كانت معروفة لدى المصريين القدامى». ويضيف: «كان الصينيون يستعملون نكاشات الأسنان، ثم اخترعوا بعد ذلك فرشاة الأسنان، التي كان يصنع شعرها من شعر الخنزير، ومن هناك أحضرها الرحالة الشهير ماركوبولو، وعرّفها لأوربا التي لم تستعملها إلا قبل ٣٠٠ عام»(٢).

«أما في الأمريكتين، فكان برهم أول من كتب عن الاستياك في سنة ١٧٩٤ في جامايكا. ويذكر أن من الهنود الحمر، والسكان من أصل أفريقي من يستعمل العيدان والأخشاب القصيرة من أنواع عديدة من الأشجار: لتنظيف أسنانهم، ويضيف أن الأمريكيين يؤثرون بعض أنواع الأشجار التي يفضلها أجدادهم الأفارقة»(٣).

ويقول الأنطاكي عند التحدث عن الأراك: «أراك، ويسمى السواك، وهو عربي لم يذكره اليونانيون»(٤)

ثانياً - رأي الدين في العناية بالأسنان والسواك:

من جملة ما حرص الإسلام فيه على صحة الفرد حرصه على نظافة أسنانه؛ فقد فرض القرآن علينا الوضوء قبل كل صلاة، وسن الرسول، صلى الله عليه وسلم، فيه المضمضة ثلاث مرات لكل وضوء؛ لتزول رواسب الأطعمة وما خلفته من بقايا. كما أمر الرسول، صلى الله عليه وسلم، باستعمال السواك، وحبب استعماله لأصحابه، واستعمله هو نفسه طيلة حياته في حقبة من الزمن لم تكن تعرف فيه الوسائل الطبية الحديثة في وقاية الأسنان. وبذلك كان، صلى الله عليه وسلم، أول من أمر بالعناية بنظافة الفم وقام به. وحفظ صحة الأسنان في تاريخ الطب الوقائي عند المسلمين. يقول، صلى الله عليه وسلم: (السواك مطهرة للفم، مرضاة للرب). رواه البخاري وأحمد والنسائي والترمذي.

وورد في الصحيحين (أن النبي، صلى الله عليه وسلم، كان إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك). كما ورد في الصحيحين أيضاً أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة».

وعن علي، كرم الله وجهه، قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء». رواه الطبراني في الأوسط.

يتضح من أقواله، صلى الله عليه وسلم ، أن مستعمل السواك في أحسن حال، وذلك من وجهة تكرار إزالة اللويحة، بتكرار استعمال السواك في اليوم، كما تتضح النظرة العلمية المدققة في قوله، صلى الله عليه وسلم، أيضاً، حيث ثبت حديثاً زيادة تراكم الجراثيم مباشرة بعد الانتهاء من تناول الطعام بفترة قصيرة، الأمر الذي جعل الرسول، صلى الله عليه وسلم، يوصي بإزالة هذه الترسبات، التي لا تزول إلا بالحك الآلي نهاراً وليلاً.

وقد اقتدى الصحابة به، صلى الله عليه وسلم، حيث كانوا يحملون مساويكهم معهم أينما ذهبوا، ويربطونها في ذوائب سيوفهم، وكان نساء الصحابة يحملن السواك في خمرهن. وقد رأى الرسول، صلى الله عليه وسلم، بعض أصحابه يهمل في نظافة أسنانه حتى أصفر لونها، فقال لهم: «...... استاكوا يرحمكم الله».

وقد وردت أحاديث كثيرة حول السواك، لا يتسع المجال لذكرها جميعاً، ومن يود الاستزادة يراجع صحيح البخاري في الأبواب «كتاب الجمعة، كتاب الوضوء، كتاب فرض الخمس، وكتاب المغازي».

ثالثا - رأي الأطباء العرب والمسلمين بالسواك:

تناول أغلب الأطباء العرب والمسلمين فوائد السواك بالتفصيل، ونكتفي هنا بسرد آراء بعضهم. يقول الرازي (٢٥١ - ٣١٤ أو ٣١٧هـ = ٨٦٥ - ٩٢٧ أو ٩٢٩م) في «المنصوري»: «السواك يجلو الأسنان ويقويها إذا كان باعتدال، ويشد اللثة ويسمنها، ويمنع الحفر، ويعين على طيب النكهة، ويخفف عن الرأس والفم، وفم المعدة بعض التخفيف، وينبغي أن يستاك بخشب فيه قبض ومرارة. والإسراف في السواك يذهب بصقل الأسنان، فتسرع إليها الأوساخ، ويزعزعها ويرقها، ويضعف اللثة ويقصرها». وينقل الرازي في الحاوي: من كتاب عيسى بن ماسويه في تدبير السنة، قال: «السواك يجفف اللسان، ويطيب النكهة، وينقي الدماغ، ويلطف الحواس، ويجلو الأسنان، ويشد اللثة. وينبغي أن يستاك كل أحد بما يوافقه، ومما ينفع المحرور قضبان الخلاف، والذين لثتهم ضعيفة قضبان الطرفاء»(٥).

ويقول ابن سينا (٣٧٠ - ٤٣٨هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧م) في القانون: «... السواك ... فيجب أن يستعمل بالاعتدال ... وإذا استعمل السواك باعتدال، جلا الأسنان وقواها ... ومنع الحفر، وطيب النكهة. وأفضل الخشب بالسواك ما فيه قبض ومرارة»(٦).

ويضيف مهذب الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن هبل البغدادي (- ٦١٠هـ = ١٢١٣م): «والذي يستحب أن يستاك به هو الخشب، الذي يجمع إلى القبض المرارة، والخولنجان جيد للسواك، وخشب الأراك، وأصل الشوك المسمى القتاد، وهو الكار الذي صمغه الكثيراء»(٧).

ويقول ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١هـ = ١٢٩١ - ١٣٥٠م) في مادة سواك: «وأصلح ما اتخذ السواك من خشب الأراك ونحوه. ولا ينبغي أن يؤخذ من شجرة مجهولة، فربما كانت سماً. وينبغي القصد في استعماله، فإن بالغ فيه، فربما أذهب طلاوة الأسنان وصقالتها ... ومتى استعمل باعتدال جلا الأسنان، وقوى العمود، وأطلق اللسان، ومنع الحفر، وطيب النكهة، ونقى الدماغ، وشهى الطعام ... ومن أنفعه أصول الجوز».. «وفي السواك عدة منافع: يطيب الفم، ويشد اللثة، ويستحب كل وقت، ويتأكد عند الصلاة والوضوء، والانتباه من النوم، وتغير رائحة الفم ....»(٨).

ويقول الأنطاكي (من أبناء القرن العاشر الهجري = السادس عشر الميلادي): «أراك، ويسمى السواك، عربي لم يذكره اليونان ... يقرب من شجر الرمان، إلا أن ورقه عريض سبط، لا ينتشر شتاءً، مشوك له زهر إلى الحمرة، يخلف حباً كالبطم أخضر ثم يحمر ثم يسود فيحلو، ودلك الأسنان بعوده يجلو

الأسنان ويقوي ويصلح اللثة وينقيها من الفضلات»(٩).

وعثرت مؤخراً على منظومة شعرية من (٣٠ بيتاً)، ناظمها متأخر مجهول (مخطوطة، مكتبة الأوقاف، الموصل، رقم ١٩/٢٤ مجموع) يصف فيها فوائد السواك وكيفية استعماله، نذكر منها ما يلي:

«ويندب أن تستاك عرضاً وفي الـ
لسان طولاً كذا المنصوص في شرح عمدتي
وكل قضيب لين ذو خشونة
به يحصل المسواك من غير دعوتي
ولكنما الأولى الأراك لأنه
سواك رسول الله هادي البريةِ»

رابعاً - المساويك

١:٤ – أنواعها:

يتخذ السواك من الفروع الرفيعة، أو المدادات الأرضية لعديد من الأنواع النباتية، والأنواع التي استطعنا إحصاءها من المصادر المختلفة كانت:

١:١:٤ – المساويك التي جاء ذكرها في كتب التراث الطبي، التي ذكرناها سابقاً، وهي:

أ – الأراك

(Salvadura perisca)

ب – الخولنجان (جوز السدوان)

(Alpinica galarga)

ج – أصل الشوك المسمى (القتاد)

(Astericus drusorum)

د – الخلاف (صنف من الصفصاف)

(Salix aegyptiaca)

هـ – الطرفاء

(Tamarix gallica)

و – الزيتون

(Olea europaea)

ز – الجوز

(Juglans regia)

٢:١:٤ – المساويك المستعملة في الجزيرة العربية:

أ – العتم (وهو الزيتون الجبلي، أو البري)

(Olea Oleaster)

ب – السَمُر (وهو من شجر العضاة، وهو ما عظم من الشجر وله شوك)

(Acacia Spirocapa)

ج – الأراك

(Salvadura perisca)

د – المسواك

(Older Lardia Spirocapa)

ويؤكد أغلب الباحثين على أن أفضل المساويك ما اتخذت من شجر الأراك. وعلى سبيل المثال نذكر بعض الأقوال في ذلك:

يقول الدكتور عبدالله عبدالرزاق: «إن أحسن

المساويك هي التي تتخذ من شجر الأراك»(١٠).

ويقول الدكتور البتانوني: «ولكن أفضل السواك ما اتخذ من المدادات الأرضية لنبات الأراك، وقد يتخذ من فروعه الخضراء». ويقول: «إذا ذكر السواك دون تحديد لنوع معين، فإنه مقصود به ما اتخذ من نبات الأراك، وهي شجيرة من الفصيلة الزيتونية، كثيرة الفروع، أوراقها خضراء متقابلة، وأزهارها صغيرة، صفراء مخضرة، تترتب في عناقيد، والثمرة صغيرة تحمر ثم تسود عند نضوجها، وتعرف باسم (الكباث)، أما الثمار الغضة فتعرف باسم (المرد)»(١١).

«وينمو الأراك في الأماكن الحارة والاستوائية، وفي السعودية يكثر في منطقة عسير، وأطراف مكة، والمدينة. وكذلك ينمو في اليمن، وبلاد الشام، وطور سيناء، والسودان، وإيران، وشرق الهند»(١٢).

٣:١:٤ - المساويك المستعملة في الهند والباكستان(١٣):

أ - جنس من النباتات البقولية يخرج منها مادة تدعى السَنا (بلغة الحجاز)

(Cassia auriculata)

ب- مجموعة من النباتات والأعشاب البقولية

(Acacia modesta)(phulai)

ج - القثاء الهندي

(Aegle marmeles) (Bell)

د - ازادرخت (فارسية): ويسمى في مصر زنزلخت، وفي الشام جرود

(Azodirachca Indica) (Neem)

هـ - الأراك

(Salvadura persica)

٤:١:٤ - المساويك المستعملة في أفريقيا(١٤):

أ - درج أو ذرح

(Adina microcepola)

ب - الأراك

(Salvadura persica)

ج - التمر هندي

(Tamarindus) (Indica)

د - لم أعثر عليها في القواميس

(F. zanth oxyloides)

هـ - لم أعثر عليها في القواميس

(Tweapea)

و - الاسم الأول يدعى في اليمن (كرشو) والاسم الثاني بمعنى (بلون الصدأ)

(Bridelia Ferrugenea)

ويستعمل في غرب أفريقيا، وجزر الهند الغربية، ويدخل في تركيب بعض معاجين الأسنان.

٥:١:٤ - مساويك مستعملة في مناطق غير محددة في المصادر(١٥):

أ – الأسحل ، سفستيان ، سبستيان ، أطباء الكلبة

(Cardia myxa).

ب – بشام (اليمن) ، بلسان ، بلسم مكة

(Commiphora opobalsamum)

ج – السرح ، قرة ، طريح (شجرة)

(Cadaba Farinosa)

د – لم أعثر عليها

Paku

هـ – اسم نبات له عدة أنواع

(Fagara)

و – اسم للعائلة السذبية

(Rutaceae)

ز – لم أعثر عليها

(G. Kola).

ح – الموز

(Musa).

ط – يستعمل في أمريكا (لم أعثر عليها)

(Rus Glabra)

٢:٤ – كيفية تحضير المساويك:

يفضل اختيار المسواك الرطب، سواء كان فرعاً، أو جزءاً من المدادات الأرضية: لأنه يكون محتفظاً بالمواد الحيوية فيه، ويسهل مضغه، فلا يسبب جروحاً للأنسجة المحيطة بالأسنان.

وبعد اختيار حجم السواك المناسب – الذي يستحسن أن يكون طوله ١٥ سم وقطره ١ سم للإنسان البالغ، وأقل من ذلك للأطفال – وبعد تنظيفه بالماء والصابون وتنشيفه، تزال قشرته الخارجية عن أحد طرفيه بمقدار ١ سم بشكل دائري، يدق بوساطة آلة حادة، أو يمضغ بالأسنان حتى تظهر الألياف الموجودة تحت قشرة السواك، التي تختزن المواد المفيدة لأنسجة الفم والأسنان.

«وقد أثبتت إحدى الدراسات أن عملية مضغ السواك هذه تعادل تماماً التطبيق الموضعي للفلورايد على الأسنان، سواء كان ذلك بالمعجون أو بوضعه في عيادة طبيب الأسنان. ذلك أن مادة الفلورايد تنساب من بين ألياف السواك على أسطح الأسنان في أثناء مضغه... وبعد أن تبرز الألياف التي تشبه إلى حد كبير الفرشاة، تغسل بقليل من الماء؛ لإزالة الرواسب العالقة من الفم، وتنشف جيداً. ثم يبرى الطرف الآخر للسواك كالقلم، وذلك ليكون حاداً دقيقاً، يصلح نكاشة لإزالة بقايا الطعام العالق بين الأسنان. وأخيراً يوضع السواك، بعد الاستخدام، في غلاف نظيف خاص به، وليس كما يصنع بعض العامة الذين يضعونه في جيوبهم، فيختلط بما علق بها من رواسب وأوساخ»(١٦).

٣:٤ – كيفية استعمالها:

يفضل قبل استعمال السواك المضمضة:

لإزالة الترسبات وفضلات الطعام من الفم، ثم يغسل طرف السواك بقليل من الماء: لطرد الأوساخ التي قد تكون عالقة بين أليافه، وعند تنظيف الأسنان العلوية ينصح بوضع جزء من أليافه عند منطقة التقاء اللثة بالسن، مع دفع السواك إلى أسفل بحركة متوسطة الشدة، وليس معاكساً لوضع اللثة؛ لتفادي جرحها، وبالنسبة للأسنان السفلية تكون حركات السواك من أسفل إلى أعلى. ويجب تنظيف أهم منطقة تتراكم فيها الترسبات والفضلات وهي أعناق الأسنان.

وينصح بإبقاء السواك داخل الفم بعد تنظيف الأسنان فترة، ومضغه عدة مرات؛ للاستفادة من مكوناته المفيدة لأنسجة الفم والأسنان، ولزيادة إفراز اللعاب الذي يفيد في تنظيف الأسنان، وفي التخفيف من الوسط الحمضي داخل الفم، وفي مكافحة ميكروبات الفم الضارة.

وأخيراً ينظف طرف السواك بعد استعماله مباشرة، ويجفف، ويوضع في مكان طاهر ونظيف.

ويستعمل هكذا حتى إذا ضعف وتآكلت أليافه، بعد يومين أو أكثر، يقطع هذا الجزء ويستعمل جزء آخر لتبقى أليافه نظيفة ومفيدة دائماً.

خامساً - الدراسات العلمية التي أجريت على السواك:

قبل الدخول في صلب الموضوع لابد من ذكر شيء عن بعض المعارف الحديثة التي توصل إليها طب الأسنان الحديث. فمن المعروف أن الأسنان تسبح دوماً في اللعاب، وتكسو كل سن سليمة طبقة رقيقة من هذا اللعاب، وتلتصق بها، فإذا ما اتسخت هذه الغلالة اللعابية، فإن الأسنان يعلوها الكلس والأوساخ، التي تضم بين جنباتها الجراثيم. ولقد وجد العلماء أنه، حتى بعد تلميع الأسنان، تتكون هذه الغلالة في أقل من ساعة، ولا يزداد سمكها عن ميكرون واحد، وحالما تتكون هذه الغلالة تبدأ الجراثيم الساكنة في الفم في الالتصاق بها.

أما إذا لم يتم إزالة هذه المادة الرخوة باستمرار، ولمدة ٢٤ ساعة، فيتضح، بالنظر إلى الأسنان، وجود رواسب رخوة عند اتصال اللثة بأعناق الأسنان. وقد أثبت العلماء أن مضغ الطعام للمواد الليفية لا يمنع تكون هذه الرواسب الرخوة.

ولم يتمكن العلماء حتى الآن من معرفة كيفية التصاق هذه الرواسب الجرثومية بأسطح الأسنان، ولكنه ثبت أن هذه الالتصاقات تزداد داخل أفواه الأشخاص غير القادرين على تنظيف أسنانهم باستمرار، وسرعان ما تبدأ الجراثيم الفمية بتكوين مستعمراتها الاستيطانية، وحينئذ يبدأ نهجها

الاحتلالي على الأسنان.

وتسمى الجراثيم الملتصقة بأسطح الأسنان (اللويحة السنية

(Dental plaque). وقد عدّها علماء العصر الحالي والقديم العامل الأساس في نخر الأسنان وأمراض اللثة التي تصيب الأنسجة المحيطة بالأسنان. كما أثبتت البحوث الحديثة أن الجراثيم المستوطنة في اللويحة السنية تغير شكلها وكميتها على الدوام، وكذلك طرق التصاقها بأسطح الأسنان، وبذلك يزداد عتوها ويتمركز تأثيرها في كل الأنسجة الرخوة (اللثة) والصلبة (الأسنان).

وقد يقل معدل تكوين هذه الالتصاقات بتأثير المواد الغذائية وقوامها، وكذلك التركيب الكيميائي والفيزيائي للعاب الأسنان، ومما توصل إليه العلماء أنه كلما ركد اللعاب ازدادت ترسبات اللويحة السنية، التي تشجع على استيطان الجراثيم، وأنه كلما ازداد سمك هذه اللويحة ازداد تمثيلها الغذائي، وبالتالي ازدادت مقاومتها للإزاحة باستعمال أي آلة كالفرشاة مثلا(١٧).

وقد أجريت على السواك عشرات الدراسات العلمية متعددة الأغراض والأهداف، ومختلفة في تصاميمها وطرق تنفيذها، ومتنوعة في عيناتها وأماكن إجرائها: ويلحظ أن جل هذه الدراسات جرت على أيدي أناس ليسوا بعرب ولا مسلمين، مما لا يدع مجالا للشك في نزاهة نتائجها وموضوعيتها، ومما يدعم القول إن إعجاز هذا الدين قد يظهره ويبينه أناس من غير أهله.

وقد قام الدكتور طه أحمد صالح ربابعة،جزاه الله خيراً، في كتابه (المسواك) بتصنيف تلك الدراسات، وذكر تفاصيلها ونتائجها، وسأذكر خلاصة نتائج تلك الأبحاث والدراسات(١٨):

١:٥ – الدراسات السريرية أو الإكلينيكية:

١:١:٥ – دراستان (للدكتور ربابعة) سنة ١٩٨٨، كان الهدف منهما تقييم فعالية السواك في إزالة اللويحة البكتيرية من على أسنان أناس بالغين.

٢:١:٥ – دراسة (توماس ليست) عام ١٩٨٥ الهدف منها تقييم قدرة السواك على إزالة اللويحة البكتيرية مقارنة بفرشاة الأسنان.

٣:١:٥ – دراسة (دانيلن ، طبيب أسنان دانماركي) قام بدراسة في كينيا، لمقارنة قدرة السواك ومعجون الأسنان على إزالة اللويحة البكتيرية مع سواك بدون معجون.

٤:١:٥ – دراسة (الطبيبة السويدية أولسون) سنة ١٩٧٨ التي أجرتها في أثيوبيا، وكان هدفها معرفة قدرة السواك (اسمه بالأثيوبية الميفاكا) على

العناية بالأسنان.

٥:١:٥ - دراسة من قبل (زوتة) في نيجيريا عام ١٩٨٧، كان هدفه فيها معرفة قدرة السواك على إزالة اللويحة البكتيرية بمقارنته بفرشاة الأسنان.

٦:١:٥ - دراسة (ووله الكيجا) في نيجيريا عام ١٩٨١، كان هدفه معرفة قدرة السواك على تنظيف الأسنان مقارنة بفرشاة الأسنان.

والنتائج التي يمكن استخلاصها وإيجازها من هذه الدراسات جميعها هي:

أ- نقصان المتوسط الحسابي للويحة البكتيرية باستعمال السواك بنسبة تتراوح من ٤٠ - ٦٠٪.

ب- وجد أن السواك فعَّال مثل فرشاة الأسنان في السيطرة على اللويحة البكتيرية، وأحياناً يتفوق أحدهما على الآخر بنسبة قليلة.

ج - يمكن أن يوصى باستعمال السواك كأداة للعناية بالأسنان؛ لأنه: فعَّال ومألوف لدى الناس، ورخيص الثمن، وبالمقابل فإن الفرشاة غالية الثمن، والمعجون أكثر غلاءً.

٢:٥ - الدراسات المختبرية المحضة:

١:٢:٥ - تجربة (الدكتورة براون) عام ١٩٧٩ في جامعة لندن؛ لتحديد ما إذا كانت بعض أنواع المساويك تحتوي مركبات ضد بكتيريا الـ Strept وأنواع أخرى من البكتيريا التي توجد في الفم.

٢:٢:٥ - التجربة التي أجريت من قبل (روتيمي) في نيجيريا؛ لتقصي احتمال احتواء بعض المساويك المستعملة في مقاطعات نيجيريا الغربية على خواص مضادة للميكروبات.

٣:٢:٥ - تجربة (السعيد وآخرون) سنة ١٩٧١ في نيجيريا؛ للتثبت من فعالية بعض أنواع المساويك ضد ميكروبات الفم.

وكانت نتائج هذه التجارب جميعها بإيجاز كالتالي:

أ- أظهرت جميع أنواع المساويك بعض الخواص المضادة للميكروبات، كان لبعضها تأثير في كبح نمو بعض أنواعها مثل Strept.

ب - وجد أن أغصان بعض الأنواع أكثر تأثيراً في الميكروبات من الجذور.

٣:٥ - الدراسات المختبرية السريرية:

١:٣:٥ - دراسة (مصطفى وصادق) سنة ١٩٨٧، في مصر؛ لمعرفة تأثير معجون الأسنان الحاوي على خلاصة السواك.

٢:٣:٥ - دراسة قام بها (مجموعة من

الباحثين في كلية طب الأسنان في قسم أمراض اللثة في الرياض)، كان الهدف قياس أثر خلاصة السواك المأخوذ من شجر الأراك في تخفيض نسبة اللويحة البكتيرية بالمقارنة بمحلول الكلورهيكسدين، الذي يستعمل طبياً للغاية نفسها.

٥:٣:٣ – دراسة قام بها (باحثان هنديان) سنة ١٩٨٦؛ لقياس قدرة خلاصة شجرة Neem والسنط Accacia التي يؤخذ منهما السواك مقارنة بمعجوني أسنان في السيطرة على اللويحة البكتيرية.

وكانت نتائج هذه الدراسات جميعها بإيجاز:

أ – تناقصت اللويحة البكتيرية في المجاميع التي استعملت معجون أسنان حاويًا خلاصة السواك بنسبة كبيرة مقارنة بالذين استعملوا معاجين (بدون خلاصة السواك).

ب – كان نمو الـ Strept معدوماً في مجموعة السواك وقليلاً جداً في الكلورهيكسدين.

٥:٤ – الدراسات الإحصائية:

٥:٤:١ – دراسة قام بها (أوجو فيتمي وآخرون) في نيجيريا سنة ١٩٨٤، لمعرفة مقدار الأسنان المقلوعة والمتسوسة والمحشوة في طبقات سكانية اجتماعية مختلفة.

٥:٤:٢ – دراسة قام بها (بوتاهيمي) سنة ١٩٧٨، في الهند: لمعرفة مقدار نسبة تسوس الأسنان في الأرياف والبوادي.

٥:٤:٣ – دراسة قام بها (أدوتوتو وآخرون) سنة ١٩٧٢، في غانا؛ لجمع المعلومات عن أنواع المساويك المستعملة هناك، والحالة (السنية) لمستعمليها.

٥:٤:٤ – دراسة قام بها (جورج) سنة ١٩٨٨، في جامبيا؛ لتقييم الطرق المختلفة في تنظيف الفم والأسنان وأثرها في النخور واللثة في مدارس جامبيا.

٥:٤:٥ – دراسة قام بها (كارلسون وآخرون) سنة ١٩٨٧، في السودان: لمعرفة التوزيع الكمي لـ Strept لدى السودانيين.

وكانت نتائج هذه الأبحاث بشكل موجز كما يلي:

أ – إن استعمال السواك منتشر في أغلب أقطار أفريقيا، وإن معظم السودانيين يستعملونه.

ب – نسبة الأسنان المقلوعة والمحشوة والمتسوسة عند الذين يستعملون الفرشاة والمعجون أعلى بكثير من الذين يستعملون السواك.

سادساً - الخصائص الكيميائية للمساويك:

لقد ثبت مختبرياً – نتيجة دراسات أجريت في مناطق مختلفة في العالم – أن السواك يحتوي عددًا من المواد الكيميائية المفيدة للجسم عامة، والفم خاصة.. وأن أهم تلك المواد هي:

١:٦ – الفلورايد:

من الثابت اليوم أن الفلورايد يقوي الأسنان، ويجعلها ذات صلابة كافية لمقاومة الأحماض البكتيرية، التي تسبب تسوس الأسنان، كما يخفف من تركيز الوسط الحامضي للويحة البكتيرية التي تساعد على تسوس الأسنان، كما يساعد الأسنان على إعادة بناء نفسها وشفائها من التسوس، وأخيراً فإن الفلورايد يساعد في تقوية اللثة.

وإضافة إلى شجر الأراك هناك الكثير من الأشجار التي تتخذ منها المساويك، والتي تحتوي مقادير معقولة من الفلوريدات. فقد أثبت البروفسور جاويا (Chawia) (١٩) أن الأنواع التالية من الأشجار تحتوي النسب المقابلة من الفلورايد:

Accacia Arabica	2.8
Paku	0,2
Neem	1,0
Juglans regia	0,5

وجاء في بحث أجري في نيجيريا:

«كانت درجات تأين الفلوريدات في لحاء خمسة أنواع من المساويك، التي تستخدم في أوساط قبيلة اليوربا بنيجيريا كما عيّنها – الدكتور دافيسون، الأستاذ بجامعة نيوكاسيل تتراوح بين ٢،٣، ١٧،٢ ميكروغرام»(٢٠)

٢:٦ – القلويات:

ثبت أن المساويك المأخوذة من أشجار عائلة (Ruta ceae Fagara) تحتوي مواد قلوية مرّة الطعم، وقاتلة للميكروبات، وقابضة للأوعية الدموية، وذات أثر مسكّن(٢١).

٣:٦ – الأحماض والمواد الصمغية:

وهي ذات تأثيرات قابضة رابطة لأنسجة الفم وبخاصة اللثة، فتشدها، إضافة إلى أنها تكوّن طبقة عازلة على ميناء السن، فتحفظه من التسوس(٢٢).

٤:٦ – جاء في بحث الدكتور محمود رجائي المصطيهي ومجموعته(٢٣):

أنه بعد التحليل الكيميائي للمساويك المأخوذة من شجر الأراك تبين أنها تحتوي إضافة للمواد السابقة:

أ– فيتامين (جـ) ومادة السيتوسترول، والمادتان من الأهمية بمكان كبير في تقوية الشعيرات الدموية المغذية للثة... علاوة على أهمية فيتامين (جـ) في حماية اللثة من الالتهابات.

ب – عمادة راتنجية تزيد من قوة اللثة.

ج – مادة الكلوريد والسيليكات، وهي مواد معروفة بأنها تزيد من بياض الأسنان.

د – ثبت أن لها تأثيرًا في وقف نمو البكتيريا بالفم، وذلك بسبب وجود مادة تحتوي على الكبريت، وكذلك مادة التريمثيل آمين، التي تخفض من الآس الأيدروجيني للفم.

٦:٥ – وجاء في نتائج التجارب التي أجريت في كلية الصيدلة، جامعة الرياض(٢٤):

أ – يحتوي السواك على العفص، ولهذه المادة تأثير مضاد للتعفنات والإسهالات. كما يعدّ العفص مطهراً للثة والأسنان، ويشفي جروحها، ويمنع نزيف الدم منها.

ب – كما أن هناك مادة في السواك لها علاقة بالخردل، وهي (Sinnigrin)، وهي عبارة عن جليكوزيد، وهذه المادة تساعد على الفتك بالجراثيم.

٦:٦ – دلّت تجارب الصيدلي صلاح الدين الحنفي في أبحاثه في رسالته الجامعية على عود الأراك(٢٥) أنه يحتوي المواد التالية:

أ – أملاح معدنية، تبين بعد تحليلها كميائياً أن فيها شوارد (البنزيتات، والكلور، والفحمات، والصوديوم، والكبريتون، والكالسيوم، والفوسفات، وبلورات السيليس).

ب – المواد العطرية الزيتية (ذات رائحة زكية تشبه رائحة السواك).

جـ – مواد سكرية مختلفة (النشا، والمواد الصمغية واللعابية، ومواد سكرية بسيطة).

د – مواد أخرى مثل (النشادر، وحموض غولية، وهي حموض هيدروكسيلية. وقد أشارت بعض الكتب إلى أن تفاعل السواك قلوي خفيف، ولهذا التفاعل تأثير دوائي هام، فكثير من أمراض الفم تفيدها الأوساط القلوية أكثر من الحامضية.

سابعاً - لماذا ندعو للعودة إلى السواك؟:

بيّنا فيما سبق أن الخصائص للنباتات، التي تتخذ مصادر للمساويك، تتفق عموماً مع الآراء العلمية الخاصة بمتطلبات رعاية صحة الفم، ويمكن تلخيص الأسباب التي تجعلنا ندعو بإلحاح للعودة إلى استعمال السواك بما يلي:

١:٧ – أسباب دينية :

حيث تبين مما سبق أن استعماله دوماً، وبشكل منتظم، يعدَ جزءاً من مبادىء الدين الحنيف؛ وهذا يعني أن الدين الإسلامي، الذي قدّم للناس أداة مفيدة وسهلة ورخيصة الثمن؛ للحفاظ على سلامة أسنانهم وصحة أفواههم، وبالتالي أجسامهم، إنما يكون بذلك قد حقق قيمة إنسانية وخلقية معاً إلى جانب إضفائه على الموضوع بعداً إيمانياً كبيراً، يمتد من

الدنيا إلى الآخرة، ذلك هو الفوز برضا الله، جل جلاله. لذا، فاتخاذ قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب» شعاراً يتمكن المسؤولون عن الرعاية الصحية أن يقوموا بتعليم الأطفال والكبار، ويرغبون في استعمال أنسب أنواع المساويك بدلاً من إنفاق وقتهم في تعداد مزايا فرشاة الأسنان ومعاجينها.

٢:٧ – أسباب طبية :

أ– يعدّ السواك بمنزلة فرشاة طبيعية مثالية، ذات فوائد صحية؛ لاحتوائه على مواد مطهرة لأنسجة الفم، ومفيدة للأسنان.

ب – إن أوعية الخشب الموجودة في السواك تمثل أنابيب شعرية، تزيد من فعالية التنظيف أكثر من الألياف الصناعية غير الأنبوبية(٢٦).

ج – إن المواد المطهرة، والمنظفة، والقاتلة للميكروبات، التي تحتويها المساويك، يدوم أثرها لفترات في الجسم، بينما يزول أثر الفرشاة، وما عليها من معجون بعد فترة قصيرة لا تتجاوز عشرين دقيقة(٢٧).

د – للسواك طعم مميز يسبب زيادة في إفراز اللعاب، مما يساعد على زيادة الدفاع العضوي للجسم والفم.

هـ – بمرور الأيام، وكثرة الاستعمال، تصبح شعيرات الفرشاة طرية غير صالحة، وكذلك تصبح مستودعاً للجراثيم والأوساخ، بعكس السواك الذي يمكن التحكم به، بالنسبة للطول والقطر واللين، لكل فرد حسب حالته بقصّه وقضمه.

و – الدلك الخفيف بالسواك ينشط دوران الدم في أنسجة اللثة واللسان، وكذلك يزيد من التقرن اللثوي للغشاء المخاطي، وبالتالي تزداد مناعتها ومقاومتها للالتهابات.

٣:٧ – أسباب نفسية واجتماعية:

أ – للسواك خصائص منعشة لا تتوافر في ألياف فرش الأسنان.

ب – للسواك رائحة طيبة، تكسب صاحبها رائحة زكية عطرة، وتخفي رائحة الفم الكريهة.

ج – يمكن استعمال السواك في أي وقت وفي أي مكان، بينما يتعذر هذا مع الفرشاة والمعاجين.

د – بالنسبة للأشخاص الذين لا يتقبلون استعمال الفرشاة والمعجون – حيث يتقيؤون عند استعمالها – يعدّ استعمال السواك خير وسيلة للحفاظ على سلامة اللثة والأسنان لديهم.

هـ – وهناك حكمة أخرى في استعمال السواك، بعد أن يصبح عادة، ويستعمل

عدة مرات بالنهار، يساعد في هذه الحالة في عملية الإقلاع والابتعاد عن التدخين عند الكبار، وعن مص الأصبع عند الصغار.

٤:٧ - أسباب اقتصادية :

إن الميزة الكبرى لاستخدام المساويك تكمن في:

أ - توافرها ورخص ثمنها مقارنةً بالفرشاة.

ب - إن استعمال السواك بطريقة سليمة يغني تماماً عن استعمال المعاجين المستوردة.

ج - إن استعماله يغني عن استعمال المواد الطبية المستوردة والمستعملة لتنظيف الترسبات على الأسنان.

د - لا يحتاج السواك إلى كمية كبيرة من الماء، كما هي الحال مع الفرشاة.

الحواشي

١ - لسان العرب المحيط: ٢/٢٤٤.

2- Rationale for teeth cleaning plant Sselection" Medical Anthropology 1979, 431-495.

٣ - المسواك وصحة الفم والأسنان: ١٨.

٤ - التذكرة في الطب: ١/٣٨.

٥ - المنصوري في الطب: ٢٢٢ - ٢٢٣. الحاوي في الطب: ٣/١٥٠.

٦ - القانون في الطب: ٢/١٨٤.

٧ - المختارات في الطب: ١/٢٧٣.

٨ - الطب النبوي: ٣٤٨-٣٤٩.

٩ - التذكرة في الطب: ١/٣٨.

١٠ - السواك والعناية بالأسنان: ٣٤.

١١ - نباتات في أحاديث الرسول: ١٠٢.

١٢ - السواك والعناية بالأسنان: ٣٦.

١٣ - المسواك وصحة الفم والأسنان: ٢١، ٣٤، ٤٩، ٥٥.

١٤ - دور السواك في رعاية صحة الفم: ٣/٦.

١٥ - السواك والعناية بالأسنان: ٣٧، المسواك وصحة الفم والأسنان: ٣٤، ٥٥.

١٦ - المسواك وصحة الفم والأسنان: ٢٢.

١٧ - «استعمال السواك لنظافة الفم وصحته»، مختصرة بتصرف.

١٨ - لمزيد من التفصيل يراجع، المسواك وصحة الفم والأسنان: ٣٧-٥٧.

١٩ - المسواك وصحة الفم والأسنان: ٣٤، نقلاً عن

Chawia, H.S. "A new natural source for tropical flouride" J. of Indican Dent. Ass., 55: 419 - 422.

٢٠ - دور المسواك في رعاية صحة الفم، مجلة منبر الصحة العالمي، ٦:٣، ١٩٨٥.

٢١ - المسواك وصحة الفم والأسنان: ٣٤.

٢٢ - المسواك وصحة الفم والأسنان: ٣٤، نقلاً عن

Mohammad Shoaib Akhtar and Mohammad Ajmal, "Significance of chewing sticks, miswak in oral hygiene from a pharmaco - logical view point" Y.P.M.H. April, 1981.

٢٣ – استعمال السواك لنظافة والفم وصحته، بحث قدم للمؤتمر العالمي عن الطب الإسلامي، الكويت، ١٩٨١.

٢٤ – السواك والعناية بالأسنان: ٤٥–٤٦.

٢٥ – المسواك والعناية بالفم والأسنان: ٤٩–٥١.

٢٦ – نباتات في أحاديث الرسول: ١٠٥.

٢٧ – المسواك وصحة الفم والأسنان: ٦٧.

المصادر والمراجع

الأنطاكي : داود.

– التذكرة في الطب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٣٥٦هـ.

البتانوني : كمال الدين حسن.

– نباتات في أحاديث الرسول.

البغدادي : مهذب الدين بن هبل.

– المختارات في الطب، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٦٢هـ.

الرازي : محمد بن زكريا.

– المنصوري في الطب، تح. د. حازم البكري الصديقي، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، ١٩٨٧م.

– الحاوي في الطب، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٦٢م.

رابعة : أحمد طه صالح.

– المسواك وصحة الفم والأسنان، مطابع الشرق، عمان، ١٩٩١م.

السعيد : عبد الله عبد الرزاق.

– السواك والعناية بالأسنان، ط٢، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥م.

سيرل : أ.، أنونو.

– دور السواك في رعاية صحة الفم، مجلة منبر الصحة العالمي، ١٩٨٥م.

ابن سينا : الحسين بن عبد الله.

– القانون في الطب، طبعة مصورة بالأوفست، مكتبة المثنى، بغداد.

ابن القيم : محمد بن أبي بكر.

– الطب النبوي، دار العلوم الحديثة، بيروت – لبنان، ١٩٨٣م.

المصطيهي : محمود رجائي.

– استعمال السواك لنظافة الفم وصحته؛ المؤتمر العالمي الأول عن الطب الإسلامي، الكويت، ١٩٨١م.

ابن منظور.

– لسان العرب، ترتيب يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت – لبنان.

أساسيات جماليات تصميم الأشرطة الكتابية في العمارة الإسلامية

بقلم الدكتور
مصطفى عبد الرحيم محمد سعيد
أستاذ التصميم المساعد
كلية الفنون التطبيقية
جامعة حلوان - مصر

تعدّ الأشرطة الكتابية من العناصر الزخرفية الجمالية والاتصالية ذات الصلة الوثيقة بالعمارة العربية الإسلامية القديمة، أفادت كثيرًا في الدراسات التاريخية والعلمية، إلى جانب الناحية الأثرية، ذلك بأنها أمدتنا بمعرفة التسلسل التاريخي الصحيح، للخلفاء والسلاطين والملوك، مع تحديد فترة حكمهم، وتعرف الاصطلاحات التي كانت سائدة في وقتهم، وأسماء الصناع وألقابهم الحرفية، ومكان الصنع وتاريخه، وهي معلومات لا تهتم بها المؤلفات المعاصرة إلاّ نادرًا، مما جعل ذكرها في النصوص الأثرية المصدر الوحيد تقريبًا، ويمكن تصنيفها أو تقسيمها إلى أنواع ثلاثة: أشرطة دينية، ووثائقية تذكارية، وتعليمية تؤثر في سلوك المتلقي.

كان الشريط الزخرفي الكتابي، وما يزال، يضفي على المتلقي إحساسًا بالطمأنينة والشعور بالراحة، حينما تقع عليه عيناه ويقرؤه، فيتأثر به ويؤثر في سلوكه، وتنقله من الحياة المادية إلى الروحية، ولو للحظات. وكما حرّك هذا العنصر الإنسان حرك أيضًا الكتل المعمارية الصمّاء، وأحالها إلى نوعٍ من الحركة والبهجة في المظهر، فتولدت عنه مساحات جديدة، وعلاقات جديدة وإيقاعات متنوعة، أضفت العمارة على المبنى مسحة جمالية ووظيفية وزخرفية، وكأنه متحف مجاني مفتوح، يستنطق المشاهد أحجاره،

ويطالعها على مدى اليوم كله.

وقد أغفل المعماريون المعاصرون، أحقية هذا العنصر في العمارة العربية الإسلامية الحديثة، متناسين أهمية دوره الوظيفي والتثقيفي، والإعلامي، والسلوكي - عفوًا أو عمدًا - فانحسرت المباني حاليًا منه، أو كادت تخلو، واكتفوا بوضعه في المباني الدينية ودور العبادة؛ وكأن هذا العنصر قاصرٌ عليها، في حين كان يشمل قديمًا جلّ المباني العربية بأنماطها ووظائفها، حتى الحصون والقلاع لم تخل منه.

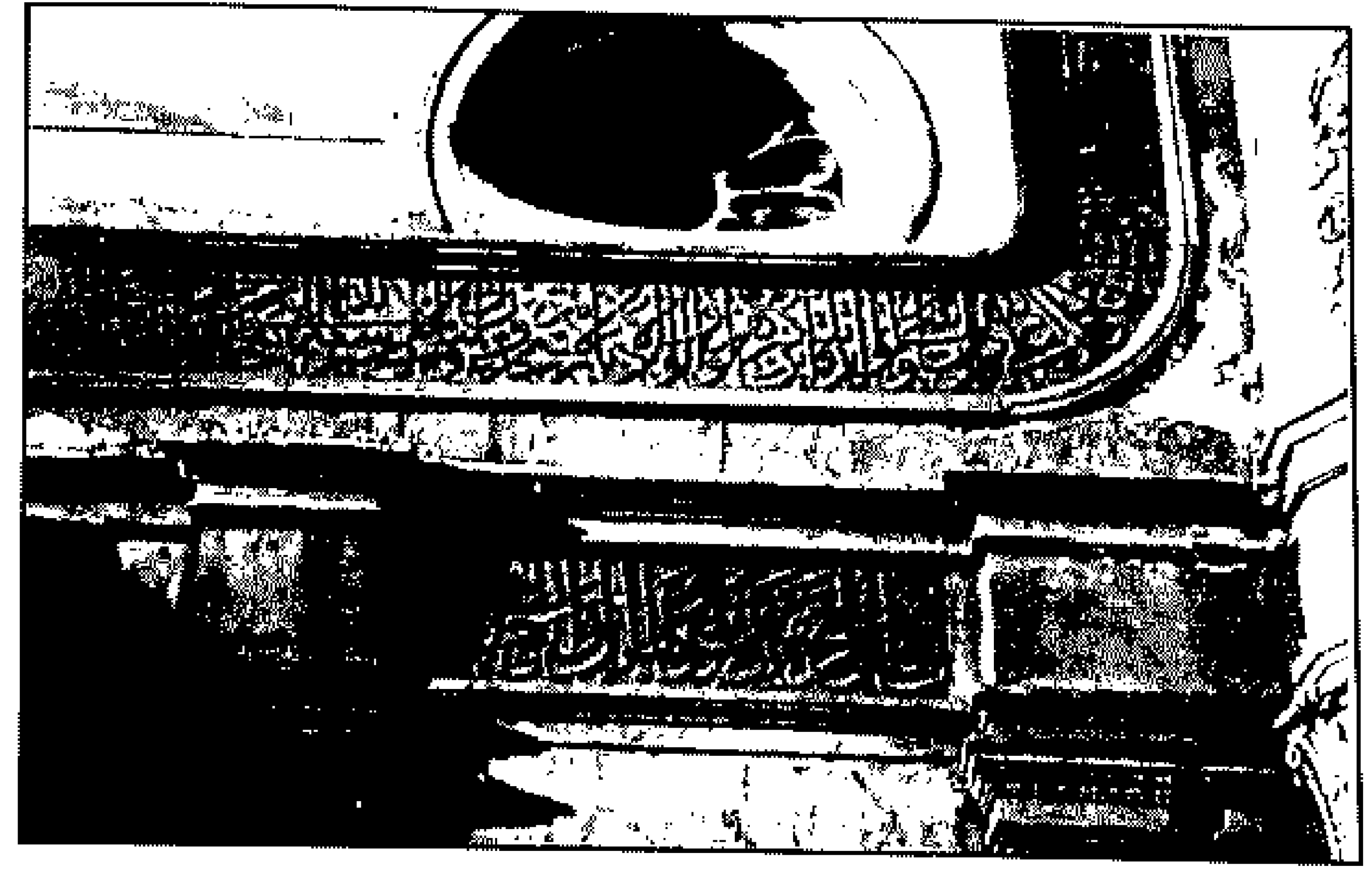
ونقدم في هذا البحث دراسة لبعض القيم الجمالية والوظيفية للأشرطة الكتابية، مع أساسيات تصميمها وتنفيذها، من خلال دراسة ميدانية وأكاديمية، تعين الدارسين المتخصصين والأثريين عند حفظها وترميمها أو كتابتها وتسجيلها، إذ لا بدّ من إعطاء هذا العنصر حقه بصفته عنصرًا جماليًا اتصاليًا في العمارة العربية الحديثة - كما كان قديما - حيث تزيل الأشرطة الكتابية التلوث البصري عن عين المشاهد من بيئته، هذا ما يمكن للمعماري أن يقوم به، بإفساح المجال للمبدعين فيه حتى ينتشر ويقوم برسالته كما كانت من قبل. وذلك عن طريق وضع أساسيات ومبادىء: لتصميم الأشرطة الكتابية وتنفيذها في العمارة العربية والإسلامية، يسترشد بها الفنانون، والخطاطون، والمصممون، والمعماريون، ومرمّمو الآثار، عند تصميم الأشرطة الكتابية وتنفيذ كتابتها، أو ترميمها لما في ذلك من الكشف عن خصائص القيمة الوظيفية والاتصالية، والأثرية، والجمالية، والإعلامية، التي تؤديها الأشرطة الكتابية الجدارية في العمارة العربية الإسلامية، ودورها في مظهر التصميم الداخلي والخارجي، وعلاقتها بالبيئة، زمانًا ومكانًا، وبعض مبدعيها. وما



تقسيم المساحات الخاصة بالأشرطة الكتابية إلى مساحات أصغر تتفق مع التشكيل الجمالي للمبنى وعلاقته بالأشرطة الأخرى. سبيل أم عباس بالقاهرة



الثراء اللوني في الأشرطة الكتابية وعلاقته بالعمارة الخارجية. سبيل أم عباس بالحلمية بالقاهرة



حل الزوايا والأركان والانتقال فوق المستويات. سبيل أم عباس بالقاهرة

تعرضنا لهذا الموضوع إلا عندما رأينا فقدان العمارة العربية الإسلامية الحديثة، ذات الطابع المتميز والأصيل، عفوًا أو عمدًا، عنصرًا زخرفيًا اتصاليًا جماليًا، كان يسهم قديمًا في تجميل البيئة الخارجية والداخلية، وتزيل التلوث البصري عن عين المتلقي وتؤثر في سلوكه.

ونقتصر في هذه الدراسة على الأشرطة الكتابية المنفذة بالخط العربي، لآيات الذكر الحكيم، أو الأحاديث النبوية، أو القدسية، أو الأدعية الدينية، أو الحكم المأثورة، أو النصوص التذكارية الوثائقية التي تشغل مساحة عرضية على جدار المبنى، ومنفذة بخامات متنوعة، داخل العمارة العربية والإسلامية وخارجها، وتعدَ أحد العناصر الزخرفية الاتصالية والإعلامية، والأثرية الهامة، التي تتفق مع البيئة: مكانًا وزمانًا، وتعكس الأسلوب الحضاري والثقافي لفترةٍ ما، وقد تصاحبها عناصر زخرفية بغرض إثراء الشريط الكتابي، وتنقسم الأشرطة الكتابية من حيث الشكل والمضمون إلى:

١ – أشرطة ذات طابع ديني.

٢ – أشرطة ذات طابع تذكاري وثائقي.

٣ – أشرطة ذات طابع تعليمي تؤثر في السلوكيات.

هذا وينتهج البحث الدراسة الميدانية التطبيقية.

القيمة الجمالية والوظيفية للأشرطة الكتابية

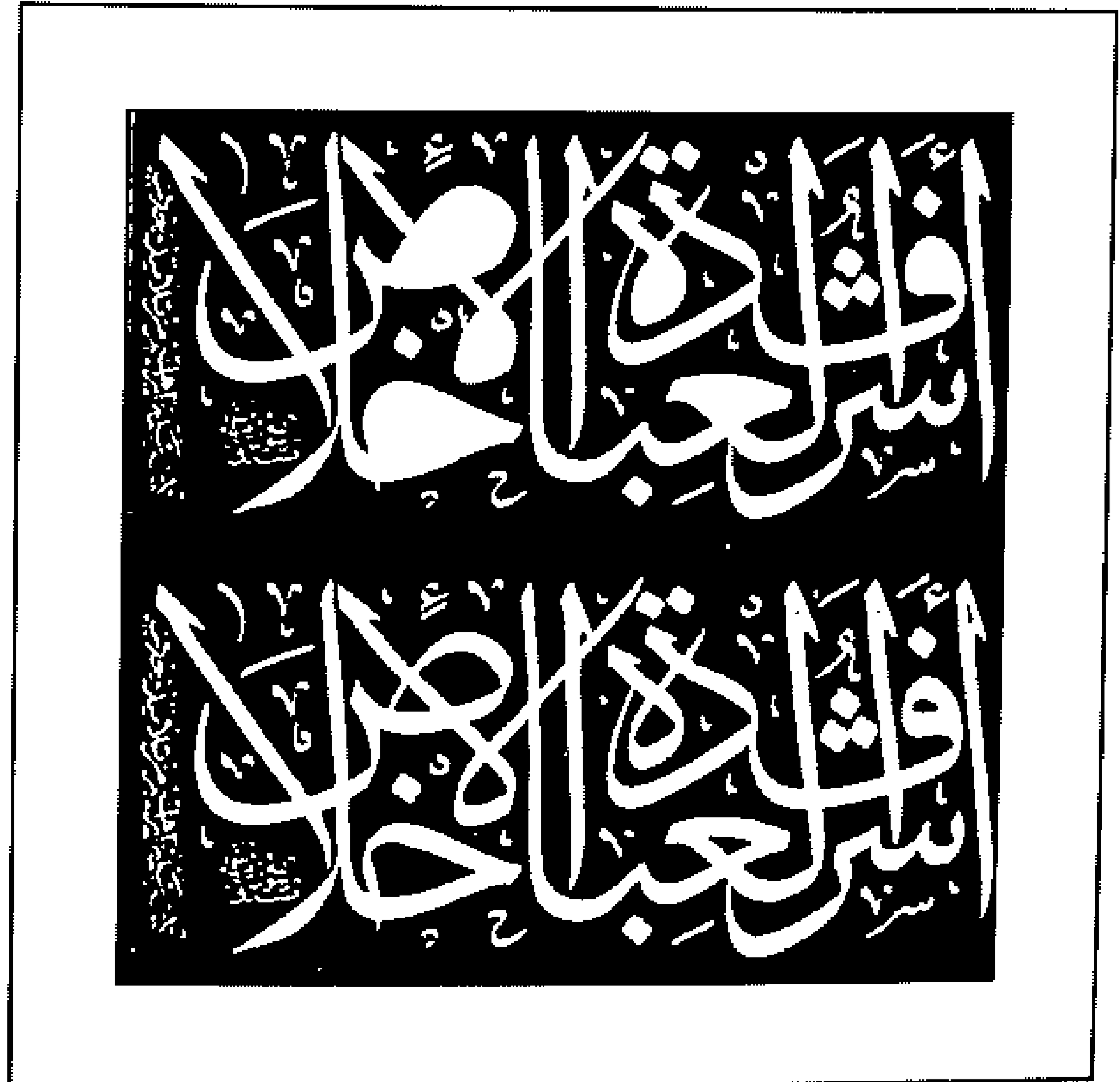
تعددت القيم الجمالية والوظيفية للأشرطة الكتابية في العمارة العربية الإسلامية، ويمكن التركيز على العناصر الآتية، لأهميتها بالنسبة للعناصر الأخرى:

التوليف بين الخامات

الغرض من الأشرطة الكتابية الحصول على قيمة جمالية، تتعلق بمظهر الأسطح المعمارية وإثراء التشكيل المعماري، حيث يطعم البناء بأشرطة كتابية من خامات مختلفة، كالرخام أو الخزف أو الأحجار أو الأخشاب أو الجص، مما يعكس علاقة تبادلية ذكية لعدة تأثيرات جمالية، تتعلق بمظهر الجدار، وبالتالي المبنى، لا يمكن تحقيقها باستخدام خامة واحدة منفردة.

إعادة تقسيم العلاقات

وتحرك هذه الأشرطة الكتابية الكتل والمساحات المعمارية القوية الجافة الصمّاء، خاصةً ذات الارتفاعات العالية، تبث فيها قدرًا من الحيوية والحركة، حيث تعيد هذه الأشرطة تقسيم المساحات العرضية هندسيًا مرةً أخرى، وفق معادلة رياضية أو حسابية أو نظرية جمالية، يقصدها المعماري أو المصمم الداخلي، ينتج عنها تولّد علاقات جديدة، تكسر حدة ضخامة المبنى، وتجعل فيه رقة وعذوبة، نتجت عن علاقة الأجزاء بعضها مع بعض، وعلاقة الكل بالجزء، من خلال مساحات هذه الأشرطة.



بمقارنة هذا الشكل بالأصل يتضح دور الفراغ الإيجابي في كتابة الأشرطة الكتابية وتأثيره الفعال في القيم الجمالية

الحركة والاتجاه

وتنتقل عين المشاهد دون ملل مع الشريط الكتابي، من اليمين إلى اليسار، حيث اتجاه الخط العربي، فلا يمكن قراءته من الاتجاه المعاكس – من اليسار إلى اليمين – فيجبر المتلقي للتواصل معه أن يتجه إلى أوله من اليمين حتى نهاية النص اتجاهًا، كما تنتقل العين أيضًا في ذبذبة وحركة على التركيبات البسيطة والمعقدة للشريط وتشكيلات النقط والإعجام وغيرها من العناصر المالئة في حركة مستمرة دائبة لأعلى ولأسفل حتى نهاية الشريط، وعلى هذا تكون هناك حركتان للعين: حركة على التفاصيل في الاتجاهات الأربعة حول الحروف خاصةً الحروف الراجعة – التي تجعل العين تتحرك جيئة وذهابًا – والانتقال مع النص من بدايته إلى نهايته، فتتكوّن الحركة الثانية.

الثراء اللوني

قد يكون إضفاء قدر من التباين اللوني، لشدّ النظر، وجذب الانتباه، بقدرٍ محدد، هادئًا رقيقًا أحيانًا، أو قويًا يقفز إلى عين المشاهد، ليركز بهذا الشريط على عناصر دون الأخرى، ذلك يكون مفيدًا في خدمة التصميم الداخلي في العمارة حسب الرؤية الجمالية، هذا ما يكون في حسبان المعماري مسبقًا، ويحققه الخطاط في تهيئة بيئة المبنى والتأثير في

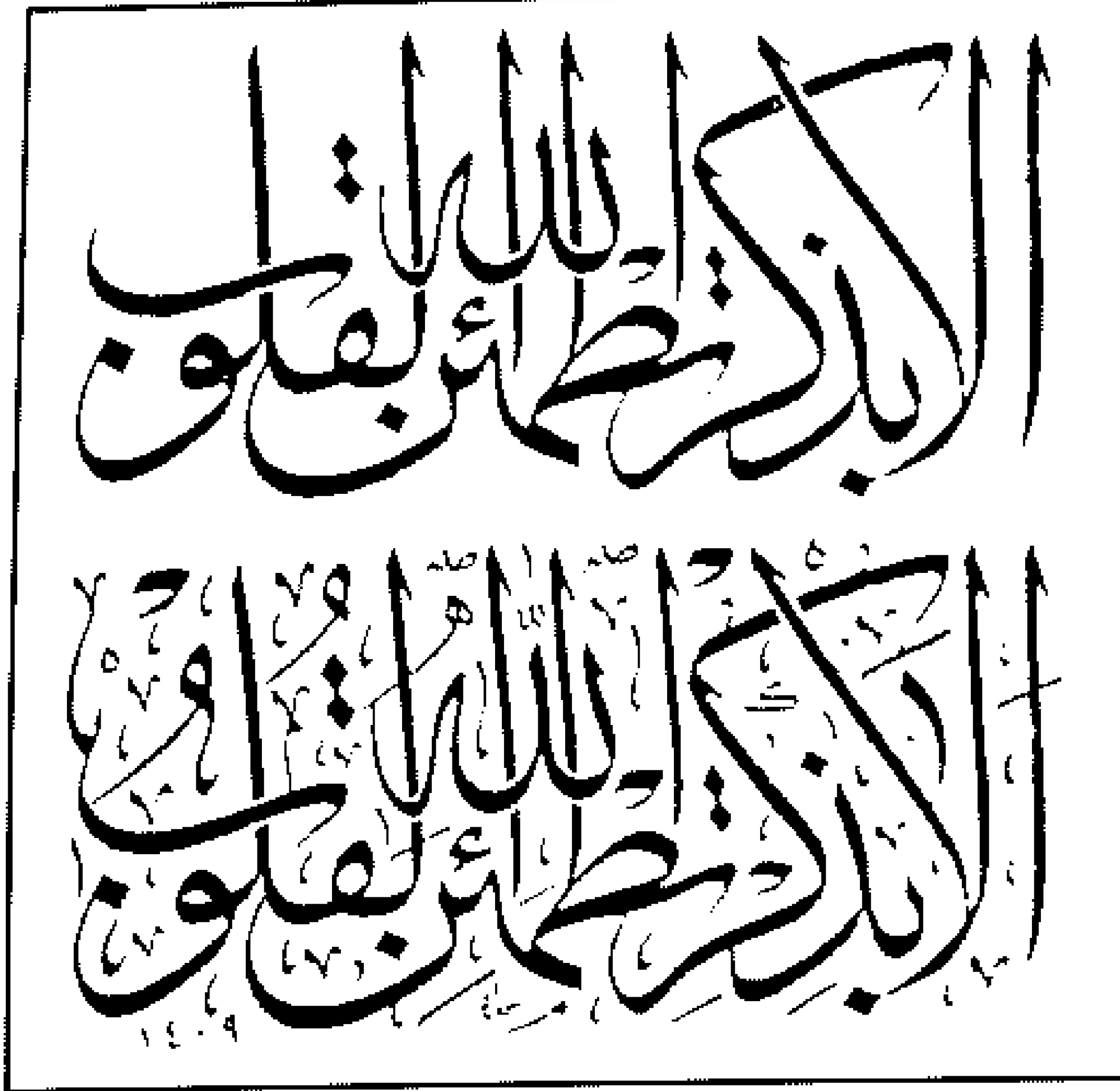
المتلقي من الألوان المستخدمة الحارة والباردة، أو بدرجات اللون الواحد فيحدث للعين إبهارًا أو صدمة للمشاهد؛ قد يكون هذا مهمًا في جزء من أجزاء المبنى يراد التركيز عليه، مثل المحاريب، أو المداخل في المساجد وغيرها من المباني الرسمية.

حيادية الاتصال

الكتابة عنصر اتصالي في المقام الأول، وتأتي بعد العبارات المنطوقة والألفاظ في الإفصاح عن الفكر والتعبير عنه(١)، ومن المعروف أن اللفظ يفهم الحاضر فقط، أما الخط فهو يفهم الغائب والحاضر، وهو عنصر اتصالي ليس فيه إسقاطات، كالإيماءات أو الحركات ونبرات الصوت والمواد المصاحبة له. لذلك تتحقق الحيادية في الجانب الاتصالي عن اللفظ وما يصاحبه، وذلك ما تعكسه الكتابات على الأشرطة الجدارية.

المعلوماتية

تفيد الدراسات التاريخية والاجتماعية والعلمية إلى جانب الناحية الأثرية؛ لأن هذه الأشرطة قد أمدتنا بكثير من المعلومات، عن اسم المنشىء وألقابه في الأعمال المعمارية، أو اسم الآمر بالصنع، أو مالك العمل وألقابه في الأعمال الفنية المصنوعة، كما أن بعضها يتضمن اسم الصانع وألقابه الحرفية، ومكان



الآية قبل وضع التشكيل عليها حيث تلعب التشكيلات دورا فعالا في القيم الجمالية

الصنع وتاريخه، وهي معلوماتٌ أهملتها المؤلفات المعاصرة، مما جعل ذكرها في نصوص الكتابات الأثرية المصدر الوحيد تقريبًا(٢).

الإضافات الحضارية

تعكس الإضافات الحضارية للطراز أو الأسلوب الفني لشخصية مصممي هذه الفترة، حذفًا وإضافة، أو تطويرًا وتعديلاً وتحسينًا، أو قد يتولد عن هذه الأشرطة معالجات تقنية غير شائعة الاستعمال، كانخفاض مستوى الشريط كله في الحفر عن مستوى الجدار، كما في مسجد الناصر قلاوون بالقاهرة، وكذلك فيه «تربة» خاير بك بحلب ٩٢٠هـ = ١٥١٤م. والشريط منفذ على الحجر مكتوب بخط الثلث، ويبدأ بالبسملة(٣) - ويظهر هذا

الشريط أسبقية المعالجة الفنية لمسجد قلاوون على غيره، ذلك ما يفيد في إعادة ترتيب التسلسل التاريخي وتوارد الأفكار أثرا وتأثرا وتأثيرا.

التأثير في السلوك

حيث إن بعض هذه الأشرطة ذات وظائف دينية وروحية وتعليمية، فتعلي من ثقافة الإنسان وتنعكس على سلوكياته، فتحثه على الارتقاء بروحه وجسده، كما أن لها تأثيرًا وجدانيًا في سلوك المتلقي، وهي أحد مبادىء علوم التربية وأساسياتها، الناتجة عن ترسيخ القيم الدينية والروحية في مادة الشريط الكتابي.

ربط الفن بالعقيدة

وإذا كانت العقائد الأخرى قد اصطحبت فنونًا تخدمها، على نحو ما استخدمت العقائد الأخرى التصوير والنحت، فإن الإسلام اصطحب فنا واحدا، لازمه وخدم أغراضه خدمةً تعلو على كل أنواع الفنون مجتمعة(٤)، ذلكم هو فن الكتابة، بها دُوِّن القرآن، وبها دُوِّنت علوم المسلمين، وبها ارتبطت أجزاء دولته، وبها جملت المباني الدينية ودونت معارف المسلمين أصيلة ودخلية، وفي كل ما أدته الكتابة من أغراض شتَّى، وكانت شيئا لا يفارق العقيدة، ولا يبعد عنها، تلازمت معها تلازما لا معدى عنه(٥).

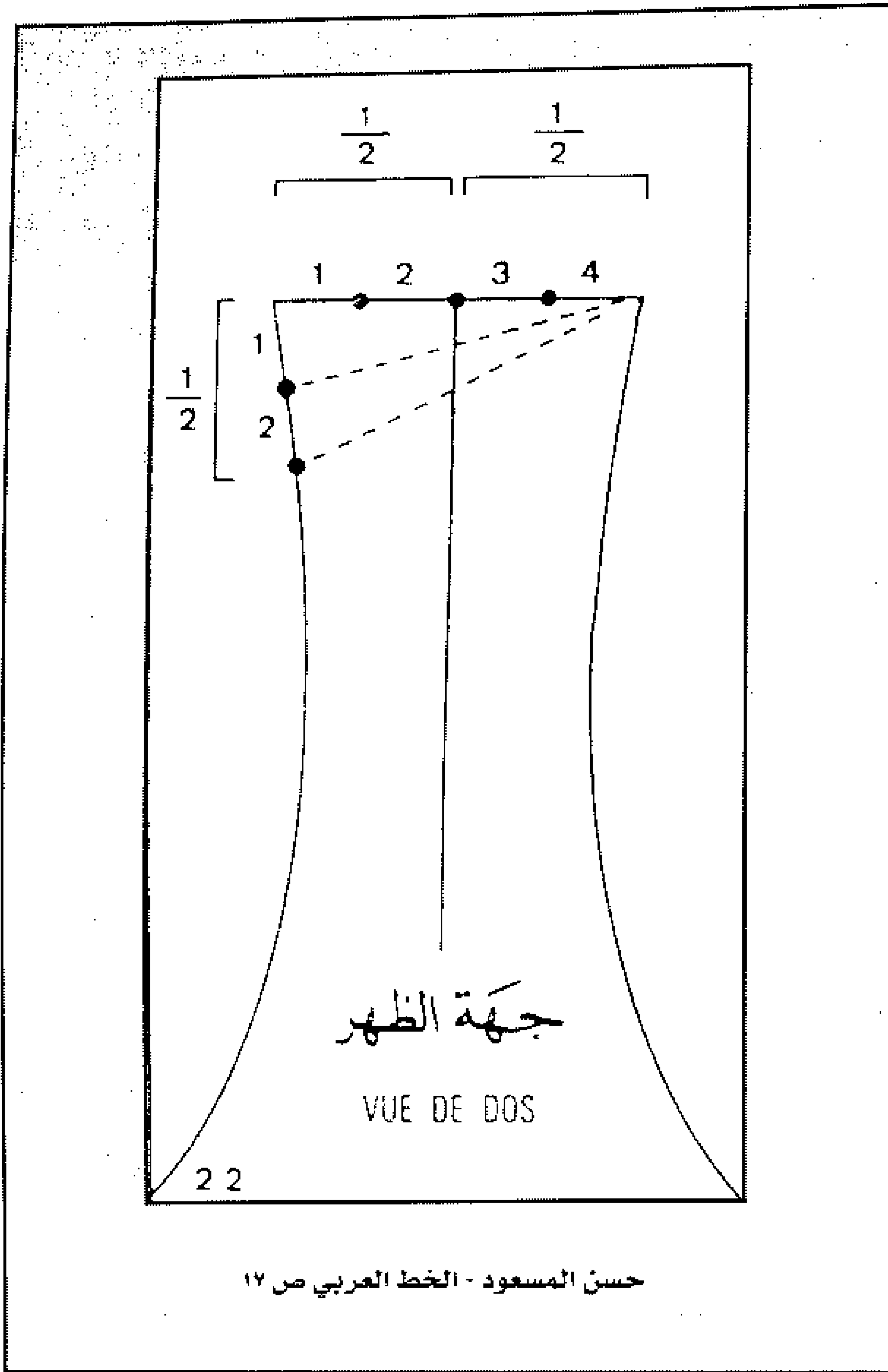
الربط بين الداخل والخارج تصميمًا

تعمل الأشرطة الكتابية على الربط ما بين داخل العمارة وخارجها، حيث يمكن ترديد بعض هذه الأشرطة من خامة البناء نفسها، وبالطريقة نفسها في التنفيذ - على العضادات، أو المداخل أو القباب - فتكون بمنزلة افتتاحية ومقدمة لما سيراه الداخل في العمارة؛ مما يوجد ربطا يزيد من الوحدة العضوية، خارج البناء وداخله، هذا ما تفتقده



يبدو هذا الأثر كأنه متحف مفتوح للجماهير. سبيل أم عباس بالقاهرة

بعض المباني الحديثة ويلجأ الفنان إلى أساليب كثيرة في هذا الربط، منها نقل اللون أو المحافظة على مستوٍ أفقي داخل البناء وخارجه بارتفاع مدروس في الداخل والخارج، أو التفاف الشريط كله حول محيط صحن كامل أو قبة، فيكون بشكل حزام قوي يربط المستويات بعضها ببعض أو الأسطح الكروية بغيرها. وقد يكون في اتجاهين متقابلين أو متجاورين، فيعطي تأثير الربط والوصل نفسه، كل ذلك قد تحقق واجتمع في كثيرٍ من المباني، أو في جزءٍ منها، ومثلت وجهات نظر في حسن التصرف في الربط ما بين الأسطح الداخلية والخارجية.



حسن المسعود - الخط العربي ص ١٧

أساسيات تصميم الأشرطة الكتابية

الركائز الأساسية، التي تفيد الخطاطين والمصممين والفنانين عند كتابة الأشرطة أو تنفيذها أو ترميمها للارتكاز عليها في أثناء تصميم النص، لها معول كبير في الإحساس بالثقة في النتيجة النهائية، ويمكن قصرها في النقاط الآتية:

١ - دراسة النص وإحصاء الكلمات

يحتاج تصميم الأشرطة الكتابية من الخطاط، إحصاء عدد كلمات النص ودراسته، والمساحات المقترحة للتنفيذ عليها، وإمكانية إعادة تقسيم المساحات إلى أخرى، قد تكون أصغر، أو مماثلة للأشرطة نفسها المراد الكتابة عليها، أو منصفة لها، وفق نظام هندسي محدد يتفق مع العناصر الهندسية المعمارية الداخلية والخارجية للمبنى، وقد يكون ذلك محسومًا بشكل قاطع ومؤكد من قبل المتخصصين، واستقر رأي المعماري عليه، وما على الخطاط إلا التفاعل مع هذه المساحات وإبراز القيمة الجمالية والتعبير عنها(٦).

٢ - حسابات المساحات

إن تحديد سمك القلم قبل البدء في الكتابة يمكن من خلاله بعملية رياضية حسابية(٧) معرفة الارتفاع المناسب للشريط مع

المساحات الطولية المقترحة من الكلمات التي سبق دراستها، مما يعطي مؤشرًا أقرب إلى المساحات المطلوبة، هذا وإن العلاقة متبادلة بين سمك (قطته) ومساحة الخط تزداد طرديًا بزيادته.

٣ – مكملات الأشرطة

مراعاة احتساب الأطر الزخرفية البسيطة أو المعقدة، أو الحلايا التي قد تصاحب الشريط تحته أو بجواره أو أعلاه، وقد تقسم الأشرطة وتدخل معها كعامل مؤثر وفعّال في تنشيط التشكيل الجمالي بتأثيرها في الكتابة، وقد يستفيد الخطاط من ذلك بأخذ بعض الوحدات الزخرفية، كفواصل بين جزءٍ وجزء(٨)، أو استكمال لجزء، أو عند الانتقال من نص إلى نص، أو من مستوٍ إلى مستو، فيتخلل الكتابة أجزاء منها؛ لتربط بين الزخارف المحيطة بالكتابة والخط؛ ذلك ما يرى بوضوح في الخط الكوفي المورق والمزهر وذي الإطار في العصر الأيوبي.

٤ – التصميم المبدئي

يقوم الخطاط بعمل مخطط مبدئي، بمقياس رسم مصغر، فيتكرر في هذا القطع الصغير، مدى تصوره للتكوين وحسن تصرفه، ذلك يفيد كثيرًا في وضع شكل أقرب للصورة الحقيقية والمساحات المطلوبة، بما فيها حلّ لبعض المشكلات التي تقابله في الحنايا والزوايا، على أن هذا التخطيط المبدئي المصغّر يكون قابلاً للتكبير مع وضع الحلول الأخرى زيادةً أو نقصانًا، إضافةً أو حذفًا، في حدود التصميم المقترح، حيث إن معالجة الكتابة، وهي صغيرة، تختلف في نسبها عما إذا كبرت، كما أن هذا التصميم المبدئي يكون حاملاً لتقنية تنفيذه، والغرض من هذا التصور أخذ الموافقة وإبداء الرأي عليه؛ لتستكمل بعد ذلك إجرائيًا مراحل التنفيذ.



٥ - الرسم التنفيذي أو التشغيلي

يكبر التصميم السابق ويعدّل بالمساحات الحقيقية، وتكون هذه التخطيطات على الورقة معدّة للتنفيذ وحاملة للتقنية بصفة مؤكدة. ويمثل الرسم التنفيذي على الورق، وسطًا حاملاً للشكل النهائي؛ ليسترشد به المنفذون، ويستدل به عند نقله على الخامة المراد التنفيذ عليها، وأن تكون هذه التصاميم ملائمة لطبيعة الخامة وليست مفروضة ولا تحملها فوق طاقتها، ذلك باحترام طبيعة الخامة وعدم إفسادها بمؤثرات تطمس من معالمها الحقيقية بغرض الزخرفة، حتى لا تضيع قيمتها الطبيعية، سواء أكانت شديدة الصلابة أو لينة، كما يتضمن التصميم الإيضاحي سلامة الحروف من التشويه أو تكسر حوافه، ويراعى أن العناصر المالئة في الكتابة تكون أقل سمكًا من الخط نفسه، وهذا عرفٌ عند الخطاطين، حتى لا تطغى على النص المكتوب.

٦ - المفاضلة بين صور الحروف

تختار صور الحروف التي تخدم التكوين؛ لأن الخطاط لديه مخزون ورصيد من الأشكال والصور المتعددة، التي تبلغ العشرين لحرفٍ واحد كالميم(٩)، أما الألف فقد تصل إلى المائة(١٠) كما في أنواع الخط الكوفي، وتقاس قوة تصميم الشريط بتفضيل بعض صور الحروف عن بعضها، بحيث إذا ما تابع متخصص ذلك الجهد لا بدّ أن يقر له بحسن المفاضلة والاختيار والموافقة، خاصةً في الحروف الراجعة(١١) التي تؤدي إلى تقسيم النص عرضيًا، ويكون هذا مطلوبًا للربط بين الكلمات أو الجمل، وكذلك في الحروف ذات الكؤوس، كالنون والصاد والضاد والقاف والعين وغيرها، والتي تؤثر مباشرةً في التشكيل الجمالي.

٧ - العناصر المالئة

توزع العناصر المالئة، من شكل نقط وحلايا، الصغير منها والكبير، كثافة واحدة في الشريط، أعلى وتحت، أو بين الكلمات، مما يساعد على تقوية الإحساس بالرؤية البصرية والاتصالية ولا يفسدها، بحيث يحدث اتزانًا وعدم تكدّس الحروف في جهة دون الأخرى.

٨ - رسم المصحف

الالتزام برسم المصحف(١٢)، عند كتابة الآيات القرآنية، حيث إن لها رسمًا توقيفيًا خاصًا بها، استقر عليه أئمة المسلمين، لا تعديل ولا تبديل فيه، ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾(١٣). وعليه أن لا يقطع أو يقف عند أي جزءٍ شاء في الكتابة، بل القطع عند نهاية الآية ما أمكن، وأن يحدث اتصال ما بين الآية السابقة واللاحقة، إذا اقتضت المساحة الوقوف أو القطع في آية وقف عند معنى مفيد، ويرجع لأهل الذكر في هذا، وأن لا

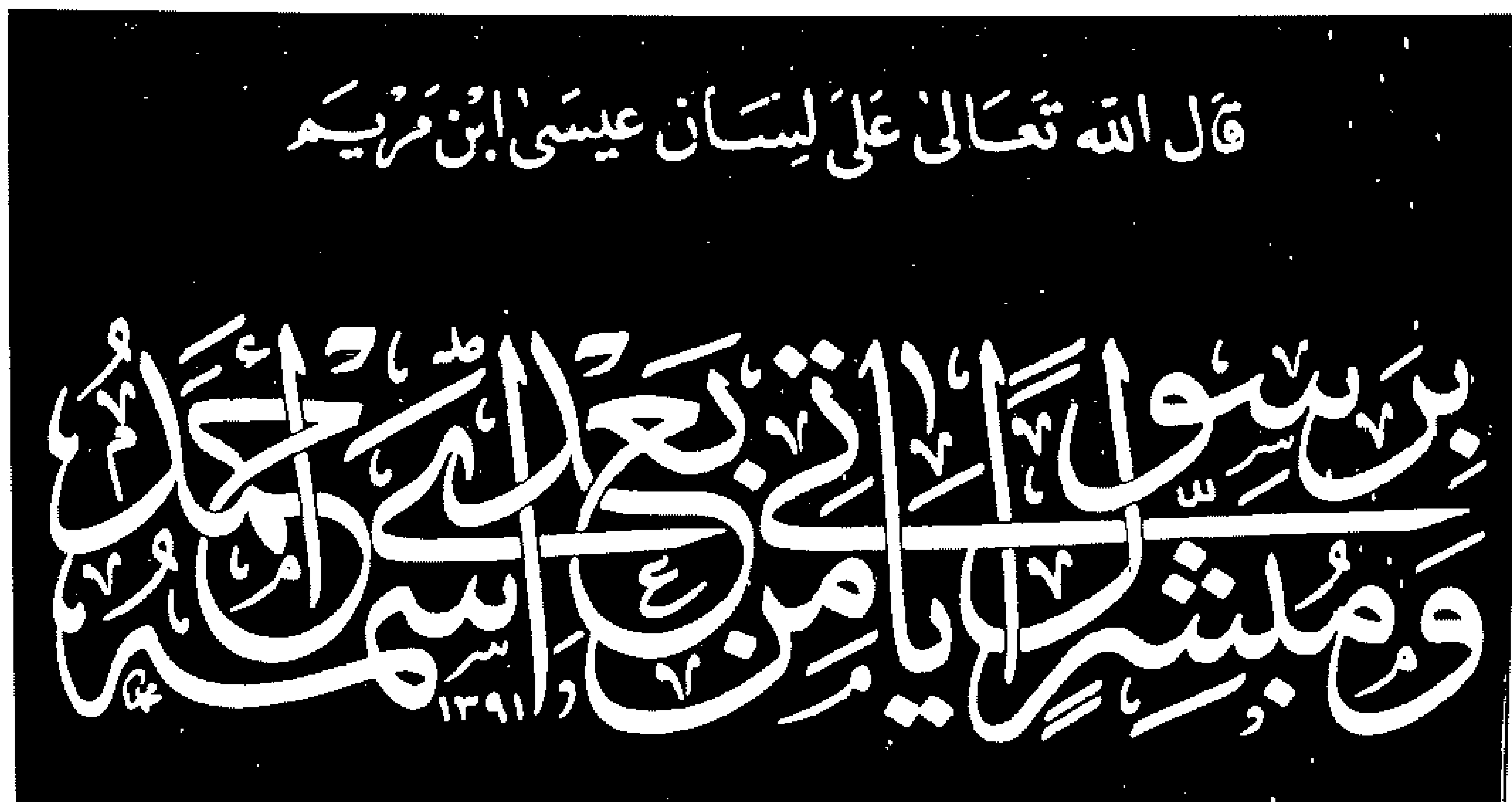
يقع في التصحيف(١٤) أي تغيير الصورة الخطية للخط بمحو نقطة أو إثباتها، أو بتقديم الحروف وتأخيرها(١٥). وذلك ما يظهر في التكوين من تقديم وتأخير لبعض الحروف بغرض رفع القيمة الجمالية.

٩ - التوافق

وإذا ما كان على الجدار الواحد أكثر من شريط، فإن ذلك يتطلب نمطين مؤتلفين من أنواع الخط العربي، غير متنافرين، لهذا يوضع خط النسخ مع خط الثلث، حيث إن العلاقة بينهما وطيدة، في الاشتقاق وبعض صور الحروف، أو الكوفي مع الثلث أحياناً، أو يلجأ إلى أسهل وأبسط الحلول، وهو أن يكتب بنوع واحد إذا كان الشريطان منها أحدهما أكبر من الآخر، ويتحقق بهذا أكبر قدرٍ من التوافق بينهما، وهذا ما فعله عبدالله بك زهدي في الأشرطة المكتوبة بخط يده في الحرم النبوي الشريف. ولا يقف التوافق على أنواع الخط العربي وأساليبه وعلاقتها بعضها ببعض فحسب، بل ينسحب أيضا على تلك الزخارف المصاحبة للخط أيا كان نوعها، من توريقات أو تفريعات نباتية، أو منظومات هندسية، ذلك ما يرى بوضوح في الخط الكوفي الفاطمي المورق والمزهر والمضفور، ولعل أشهر الأمثلة الواضحة للتوافق بين الزخارف النباتية والخط العربي الشريط المنفذ في مسجد ومدرسة السلطان حسن بالقاهرة في العصر المملوكي.

١٠ - التكوين

يشكّل التكوين الرؤية الجمالية المدروسة للشريط الكتابي. فبعد أن اختار الخطاط الحروف، وفاضل بينها، ليؤلف منها الشريط





الحروف الراجعة تقسم الشكل إلى مساحتين وتؤثر على التشكيل الجمالي

الكتابي، قد يكون الشريط مكوّنًا من سطرٍ واحدٍ فقط، مما لا يشكّل صعوبة على الخطاط في التكوين، أما إذا كان الشريط متراكبًا من سطرين، متداخلين تكوينيًا، فإن الأمر يحتاج إلى عناية وحساب، وتزداد هذه العناية والحساب والدراسة في الشكل النهائي إذا كان الشريط متراكبًا من ثلاثة أسطر متداخلة، مما يستدعي إعادة النظر المرة بعد المرة في شكل التكوين النهائي بغرض تحقيق أكبر قدر من الاتصالية، دون تكدّس أو تشويش: ولا بدَ أن يتحقق في التكوين العلاقة الوطيدة بين عناصر ثلاثة: الكتابة، (الفن أو الشكل)، (الأرضية أو الخلفية) وهي التي تمتص كل حركات الحروف والكلمات المكتوبة للعناصر الفعالة، ثم العنصر الثالث، وهو ما ينشأ عن تداخل الحروف بعضها مع بعض أو داخل الحرف الواحد نفسه، وتسمى العلاقة الجديدة: (بالفراغ التشكيلي أو الفراغ الإيجابي): الذي لا يقل أهمية عن العنصرين السابقين، وإن كان الأخير يمثل همزة الوصل بين العنصرين الأساسيين، أو ناتجٍ عنهما، وهذا كان محققًا بالفطرة أو السليقة عند الخطاطين الأول، فلا نجد تصادمًا في الحروف أو نقطًا وبؤرا للتركيز على أجزاء دون الأخرى(١٦). ويزيد من إحكام التكوين حسن وضع الكلمات، ويتحقق في أربع نقاط هي: الترصيف: وهو وصل كل حرف متصل إلى حرف، والتأليف(١٧): وهو جمع كل حرف غير متصل إلى غيره على أفضل ما ينبغي ويحسن. والتسطير: وهو إضافة الكلمة إلى الكلمة حتى تصير سطرا منتظم الوضع كالمسطرة، والتنصيل: وهو مواقع المدات المستحسنة من الحروف المتصلة وحسن التكوين ومظهره في العين كحسن مخارج اللفظ العذب، فلا بدّ للخطاط أن يكون عالمًا بهندسة الحروف وتقنياتها، ومن الانكباب، والطول، والمبالغة ومتى تكون، والمطاطية، والفراغ بين الألف والألف بألف أخرى، حتى تتنفس الحروف ولا تتكدس. والانضجاع: ويشمل التكوين أيضًا الانضجاع في الكتابة، فهو أسهل لكتابة

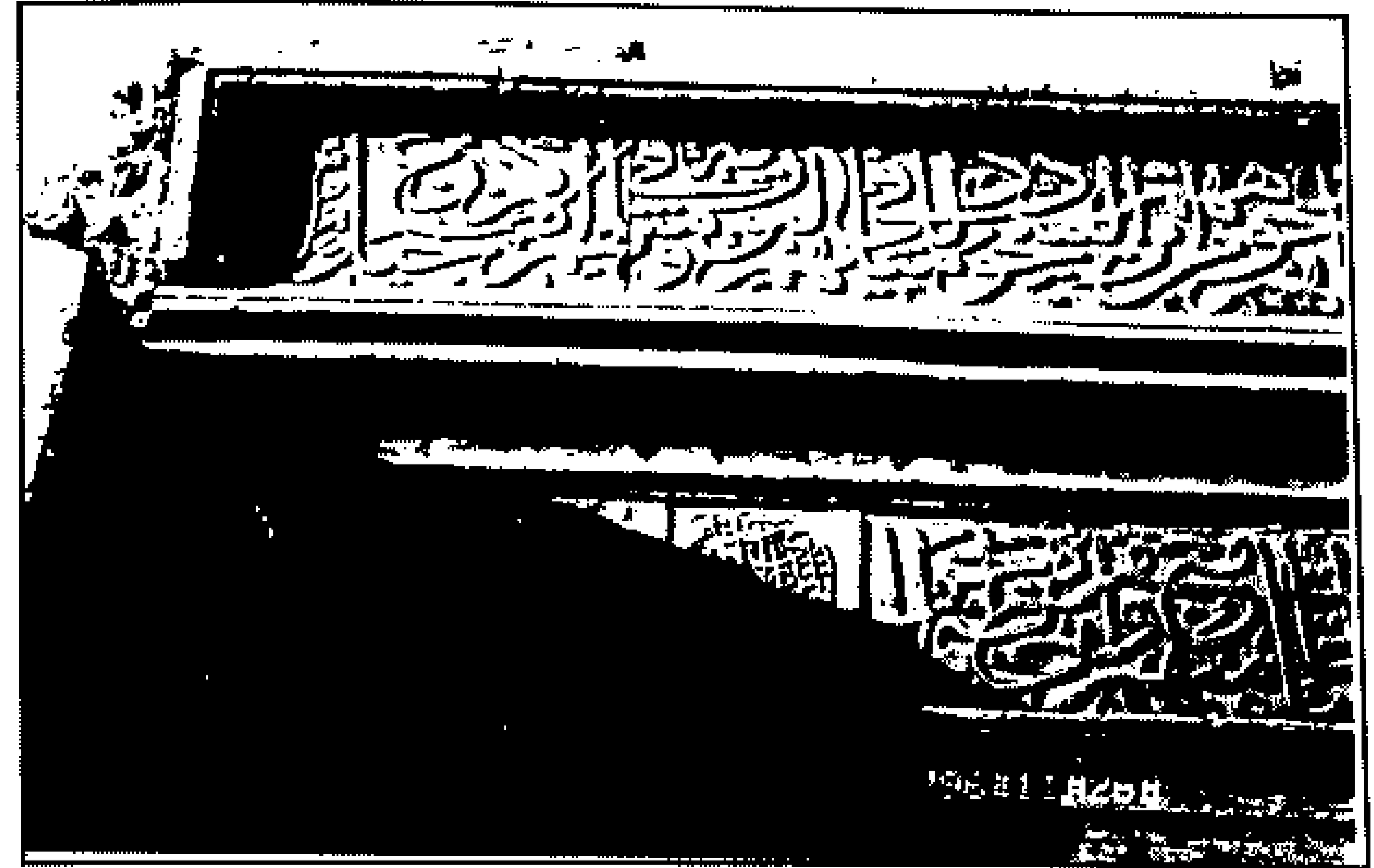
الحروف، وأدعى إلى السرعة، فالحروف القائمة المستقيمة المنتصبة تتطلب جهدًا ووقتا، في حين هذا الانضجاع يسهل رسم الحرف والكلمة بوقتٍ أقل وجهدٍ أخف(١٨).

١١ - الانتقال فوق المستويات وتغيير الاتجاه

كثيرًا ما يقابل الخطاط، زاوية في أثناء الكتابة، نتيجة الانتقال من سطحٍ إلى سطح عند نهاية جدار وبداية جدارٍ آخر؛ فإما أن يقف بالكتابة، إذا كان ذلك مناسبًا ويعاود البدء من جديد بالتعامل مع السطح الآخر، ويستمر التكوين أو تنثني الكتابة عليه بما لا يخلّ من القيمة الاتصالية والجمالية، وكثيرًا ما كان يقابل الخطاط في العمارة القديمة مجموعة من المشكلات والمصاعب من العناصر المعمارية الأساسية، كالعضادات، والأكتاف وأنصاف الأعمدة الملتصقة إلى الجدار، وفتحات النوافذ، وحنايا المحاريب، وكلها تشكّل عنصرًا إنشائيًا في العمارة، ولا مفرّ من إيجاد حلّ مناسب في أثناء الاستمرار بالشريط فوق هذه العناصر بعضها أو كلها، خاصةً إذا كانت في مكانٍ واحد، وعبدالله بك زهدي واحدٌ من أفضل من أوجدوا حلاً جماليًا للأشرطة التي كتبها بخط يده في الواجهة الجنوبية للمسجد النبوي الشريف، التي تقابل المواجهة الشريفة للعناصر المعمارية السابقة كلها مجتمعة، فنراه غيّر في اتجاه الخط عند بداية المحراب، وفتحة النافذة، من الكتابة أفقيًا إلى الرأسية صاعدًا يمينا ثم الاتجاه المستقر فوق فتحة المحراب، والنافذة، ثم الرأسي هابطًا يسارًا، ثم الأفقي مرةً ثانية؛ ليستمر بالشريط حتى نهاية أربعة وثمانين(١٩) مترًا أو أكثر، وهذا ما يقال عليه الانتقال فوق المستويات العالية والمنخفضة وتغيير الاتجاه ووصل الأركان والزوايا.

١٢ - التوقيع

والغرض من التوقيع اقتناع الخطاط التام بالرضى عن العمل، وتحمّل مضاعفات مسؤولية نقد الأجيال الحالية والقادمة عليه، واستصدار حكم على مدى أمانته ومصداقيته، وقد توجد أحيانًا حساسية عند بعض الخطاطين من التوقيع بأسمائهم على الأشرطة الكتابية القرآنية؛ لأن هذا كلام رب العالمين، فقد يضع رمزًا كتوقيع في مساحة صغيرة جدًا، لا تكون في بؤرة النظر؛ ليوقع فيها ويثبت التاريخ الهجري - ذلك تقويم العرب - والميلادي إن أمكن، ويفيد في معرفة زمن الصنع وكم استغرق، كما يفيد التوقيع بملحقاته علماء الدراسات الإنسانية بإحصاء الخطاطين وتصنيفهم ومعرفة شخصيتهم وأسلوب كل منهم، ومدى صلة تلاميذهم بهم، ماذا أخذوا عنهم؟ وكيف أضافوا إليهم، ومدى تأثر الخطاط بأستاذه(٢٠). هذا ويجب أن نشير إلى أن التوقيع لم يكن الغرض منه



توضع التوقيعات في نهاية الشريط ويرى توقيع عبد الله زهدي كاتب الحرم النبوي الشريف وسبيل أم عباس

الظهور أو الحصول على شهرة عالمية؛ لأن عمل الخطاط كان دائمًا خالصًا لوجه الله الكريم.

الاستنتاجات

■ عكست الأشرطة الكتابية، جزءًا من صميم تراثنا العربي المدون، وهي في الوقت نفسه تعطي صورة واضحة للثقافة العربية، عند مواقف سياسية وتاريخية ودينية واجتماعية، مما يمكن مقارنته في بلدٍ آخر للحصول على نتائج في ظروفٍ متشابهة أو غير متشابهة.

■ كشف الأشرطة الكتابية عن النماذج العبقرية المتفردة للخطاطين الفنانين الروّاد الأوائل، الذين عملوا بإمكاناتٍ غاية في التواضع والبساطة وبتقنية غير معقدة، أوصلتهم إلى المستوى الرفيع الذي يضارع التقنيات الحديثة، أو يكاد يفوقها باللمسة الانسانية.

■ تمثل هذه الأشرطة رسالة إعلامية ثقافية مجانية ومتحفًا مفتوحًا خاصةً في الأماكن الجماهيرية، مما يرفع من مستوى الذوق الرفيع والفكر الجمالي للمتلقي، في أثناء تفاعله مع النص والاستغراق في معاينته.

■ لا ينتقل العلم من جيل إلى جيل إلا عبر قناتين: قناة العلم، وقناة الآثار المكتوبة، وكلاهما يكمّل بعضه بعضًا، هذا ما توفّر في مادة الأشرطة الكتابية؛ ومن المعروف أن المعلم خيرٌ من العالم لذاته، ذلك ما فعله الخطاط بنشر عمله ككتاب مفتوح طيلة الوقت يستفيد منه طالبو العلم والفن وقتما شاؤوا أن يستفيدوا.

■ أظهرت دراسة الأشرطة الكتابية أن عبدالله بك زهدي كان من أفضل خطاطي عصره، بتمكّنه الشديد من رسم الحرف العربي، وانتشاره في أكثر من دولة ومكان، وما زالت أعماله تبهر المشاهدين، ويعدّ مدرسة قائمة بذاتها، وأن أشهر أعماله الجماهيرية أشرطة الحرم النبوي الشريف بالمدينة المنورة، وسبيل أم الخديوي عباس بالقاهرة بمصر، ولقد تخرج على يده العديد من المبدعين الخطاطين يمكن تتبعهم.

■ إن كل ما أدّته الكتابة من أغراضٍ شتى

كانت شيئا لا يفارق العقيدة ولا يبعد عنها تلازمت معها تلازما وخدمت أغراض الدين فأضفى عليها الدين جلاله وبثها من روحه وذلك إذا كانت الكتابة مستخدمة للقرآن.

وهنا لا بد لنا من وقفة تأمّل حول أهمية الأشرطة الكتابية ودورها الفني والعلمي في الزخرفة العمرانية، ولذلك نرى:

- أن يُمنح المعماريون المسؤولون عن تصميم المنشآت الرسمية والسكنية وتخطيطها المكانة المفقودة للأشرطة الكتابية الدينية، لرفع القيمة الجمالية للبيئة السكنية وإعادة هذا العنصر الأصيل للمباني العربية الحديثة - بعد انحساره - حيث تناساه المصممون عفوًا أو عمدًا، وأسقطوه من حساباتهم - ذلك ما أثّر على الارتقاء بالمستوى الثقافي للإنسان وسلوكه.
- الإعلام بأهمية الأشرطة الكتابية في الوطن العربي والإسلامي، عن طريق إفساح مساحة مكانية وزمانية ضمن البرامج في أجهزة الإعلام والاتصال: صحافة، إذاعة، تلفزيون، قنوات فضائية، وطبع بطاقات أو مؤلفات للتعريف والإعلام بها لتعكس الجانب الحضاري بوصفها مادة علمية ودعاية للبلد وتنشيطا ثقافيا وترفيهيا للمتلقي.
- الحفظ الدوري للأشرطة الكتابية وصيانتها، وترميم ما اندثر منها أو رفع ما وضع الزمن بصمته عليها بوساطة المتخصصين، حيث تمثل هذه الأشرطة ذاكرة للمجتمع ورصيدا أثريا وعلميا على جانب كبير من الأهمية.

المستخلص

أساسيات جماليات تصميم الأشرطة الكتابية في العمارة الإسلامية

الأشرطة الكتابية: من العناصر الزخرفية في العمارة العربية والإسلامية: ذات صلة وثيقة بها: لم تأخذ حقها من الدراسة مثلما أخذت عناصر أخرى، وهي تعدَ واجهة حضارة: تؤثر في بيئة المتلقي: وترفع من قيمته الجمالية والسلوكية: أفادت كثيرًا علماء الآثار والمؤرخين والمصممين: وتكاد تكون مادتها هي المصدر الوحيد لتحديد فترات زمنية محددة: أفادت في التسلسل التاريخي، وهي أنواع ثلاثة: ركز فيها على الأشرطة الكتابية الدينية لخط الثلث تطبيقيًا: ويتجه البحث إلى الدراسة الميدانية التي أبرزت قيمتها الجمالية ثم الوظيفية: ومن خلالهما تمَ الحصول على أساسيات تعدَ الركائز عند تصميم الخط وتطبيقه ومعالجة الأشرطة الكتابية: ويوصي الباحث بأن يفسح المعماريون له المساحة المكانية في العمارة الحديثة حتى يشارك بدورٍ فعّال كما كان من قبل.

الحواشي

١ - صبح الأعشى: ٤، اللغة والعلوم: ٧ - ٩، دراسات في علم الكتابة العربية: ١٤.

٢ - الكتابات الأثرية، ص ٢٥ فقرة٣.

٣ - تربة خاير بك بحلب، ٩٢٠هـ = ١٥١٤م سوريا.

٤ - قصة الكتابة العربية: ١٣١.

٥ - المصدر نفسه والصفحة.

٦ - بدائع الخط العربي، ص ٢٤٩، شكل ٤١٩.

٧ - إيزابيل ينترز: ١٧.

٨ - سبيل أم عباس مدينة القاهرة، كتبه عبدالله بك زهدي «دراسة ميدانية».

٩ - محمد بن سعيد شريفي: ١٥٥.

١٠ - الكتابات الأثرية: ١٥، و١٦.

١١ - بدائع الخط العربي: ص ٢٩٤، ص ٢٠٩، ص٢٩٥.

١٢ - تاريخ القرآن : ٦٨ - ٧١.

١٣ - الحجر : ٩.

١٤ - كشاف اصطلاحات الفنون.

١٥ - المصدر نفسه.

١٦ - بدائع الخط العربي: ص٢٠٥، شكل٣٢٢.

١٧ - مصور الخط العربي: ٢٧٢، ٢٧٣، صبح الأعشى: ٣/ ١٣٩ - ١٤٠.

١٨ - دراسات في تاريخ الخط العربي: ٢٤.

١٩ - طيبة وفنها الرفيع: ٢٨ . المسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة، ٣ - ٩.

٢٠ - الكتابات الأثرية العربية: ٣٢، ٣٥. قصة الكتابة العربية: ١٣٠.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

التهانوي : محمد علي الفاروقي.

- كشاف اصطلاحات الفنون، سلسلة تراثنا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ = ١٩٦٣م.

جمعة : إبراهيم.

- قصة الكتابة العربية للقارىء العام والقارىء الخاص وطلاب قسم الوثائق والمكتبات، ط٣، المطبعة العالمية، ١٩٨١م.

حداد : محمد.

- نماذج جمالية خطية - والكشف عن ملامح الجمال في الخط العربي التقليدي، فبراير ١٩٨٩.

حسين : محمد كامل.

- اللغة والعلوم - رسالة العلم. العدد الأول يناير - فبراير - مارس - ١٩٥٦ - دار مصر للطباعة.

حمودة : محمود عباس.

- دراسات في علم الكتابة العربية، القاهرة،

دار غريب للطباعة.

شاهين : عبد الصبور.

– تاريخ القرآن : دراسات في القرآن والعربية، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦.

طه : حاتم عمر.

– طيبة وفنها الرفيع، ط١، نادي المدينة الأدبي، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

عبد الباقي : محمد فؤاد.

– المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

عليوه : حسين عبد الرحيم.

– الكتابات الأثرية العربية. دراسة في الشكل والمضمون، ط١، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

القلقشندي : أبو العباس أحمد بن علي.

– صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٣ . نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية – وزارة الثقافة والإرشاد القومي – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

المسعود : حسن.

– إيزابيل نيتزر، دار نشر فلاماريون، باريس ١٩٨١م.

المنجد : صلاح الدين.

– دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي، ط٢، دار الكتاب الجديد، بيروت.

الحرب الإعلامية والافتراءات الظالمة لتشويه صورة الإسلام في البوسنة

الأستاذ الدكتور : محيي الدين عبد الحليم - جامعة الأزهر - كلية الإعلام - القاهرة

لفت انتباهي، وأنا أتجول بين المكتبات ودور النشر والمؤسسات الإعلامية في البوسنة، ما نشرته صحيفة ليلان (فىج) البوسنية، واستعرضت فيه محتويات لكتاب أصدره البروفيسور ميرولوت بيفتش أستاذ الاستشراق في جامعة بلغراد، وهو كتاب يحوي كمًا هائلاً من الافتراءات والمعلومات المغلوطة، والدعاوى الباطلة، التي لا تستند إلى منطق سليم، أو مصدر موثوق به حول الدين الإسلامي، والعلاقات الأسرية، ومكانة المرأة في الإسلام، ادعى فيه المؤلف، الذي يفترض فيه العلم والتجرد والموضوعية، أن من خلفاء المسلمين من عاشر مائتي امرأة إضافة إلى أربع زوجات يعشن معهم فترة زمنية محددة، تنتهي بانتهاء حاجتهم الجنسية منهن، ثم يطلقونهن ويستبدلونهن بأربع نساء أخريات وهكذا!!!!

ويعلق الكاتب على ذلك بقوله: إن المسلمين قد درجوا على امتهان المرأة واحتقارها، والتعامل معها كمخلوق لا قيمة له؛ وشن ميرولوت هجومًا عنيفًا على الشريعة الإسلامية التي عدّها السبب الرئيس في تخلف المسلمين، والمعوّق الحقيقي لتقدمهم وتحضرهم، وأن أفكار التطرف والجهل إنما هي جزء من مكونات هذه العقيدة، ولن يكتب لهؤلاء الرقي والتقدم إلا إذا تخلصوا من هذا الفكر والخرافات

والأساطير التي يتمسكون بها. وليس أدل على ذلك من أن المسلمين يأتون في مؤخرة دول العالم، وأن الفتن والحروب والصراعات لا توجد إلا في بلادهم، وأن أغلب الشعوب الإسلامية تعيش تحت خط الفقر.

وفي أثناء وجودنا في زغرب تصادف أن شاهدنا في التلفاز الكرواتي برنامجًا حواريًا أجراه المذيع مع سفير سلوفينيا في زغرب، وكان مقدم البرنامج يسأل السفير عن الأشياء التي لفتت نظره، وجذبت انتباهه، وأعجبته في مدينة زغرب، فأجاب السفير بقوله إن أكثر ما شدني في هذه المدينة الجميلة خلوها من أي أثر للإسلام والمسلمين يشوه هذه المدينة البديعة! وقد ربط هذا السفير اللمَّاح بين كل شيء جميل ونظيف ومنظم وعدم ارتباطه بالإسلام أو المسلمين، وآثارهم وسلوكياتهم التي تترك بصمات سلبية حيثما وجدوا.

هذه نماذج قليلة من حملات منظمة يتم إعدادها وتوجيهها إلى الجماهير البوسنية، بصورة يومية في وسائل الإعلام، وقنوات الفضاء المحيطة بهم، التي يتم تقديمها من خلال قوالب درامية أو حوارية أو إخبارية. ولست هنا في معرض ذكر هذه البرامج والفقرات والمقالات والأحاديث الصحفية أو الإذاعية، التي يتم تقديمها بصورة مباشرة أو غير مباشرة من خلال الأعمال الصحفية أو الفقرات الإذاعية، فهي حملات تمّ الإعداد والتخطيط لها بخبث شديد: لبثّها وتوجيهها إلى الشعب البوسني عبر شاشات التلفاز وموجات البث المباشر، أو على صفحات الجرائد، حيث يتم الربط بين الإسلام والدكتاتورية تارةً، أو بين الإسلام والجهل تارةً أخرى، وبينه وبين الإرهاب وسفك الدماء، بل بينه وبين كل مظاهر التخلف والفساد. وهم في كل مرة يأتون بنماذج صارخة من بلاد العرب والمسلمين: ليدللوا على صحة أقوالهم، فهم لا يألون جهدًا في الحصول على المعلومات التي تؤكد وجهات نظرهم من الصومال وأفغانستان والجزائر والعراق والسودان وغيرها من بلاد المسلمين.

وقد قال لي أهالي البوسنة إن هذه الحملات توجه كل يوم ليس من إذاعات وصحف صربيا وكرواتيا فقط، ولكن من مختلف وسائل الإعلام وأجهزة البث المختلفة التي تحيط بهم في كل جانب. فالقنوات الأوربية من فرنسا وألمانيا واليونان وأقمار الاتصالات والإذاعات لا تتوقف بالليل ولا بالنهار، وتتوافر لها الكفاءات البشرية والتقنيات المتقدمة، وترصد لها الأموال الضخمة... وإذا كان منهم من لديه القدرة على كشف الأكاذيب والافتراءات التي توجه للإسلام والمسلمين، فإنه لا توجد لديه الإمكانات والسبل الآيلة لتحقيق ذلك. وأنه لا يوجد خليفة للمسلمين قد عاشر مائتي امرأة

كما يدّعون، أو كان يستبدل أفواجًا من النساء بأفواج أخرى بين فترة وأخرى، كما لا يوجد في الإسلام أي إهدار لكرامة المرأة أو مساس بوضعها أو إهانة لكيانها، وإذا كان منهم من يعرف أن ما قاله سفير سلوفينيا في زغرب افتراءات محضة تنمّ عن جهل وسوء قصد قوي مدفوعًا بكراهية شديدة وحقد صليبي أسود، فالإسلام دين العلم والقوة والتسامح، يحض أهله على احترام البشر جميعًا بغض النظر عن عقائدهم ومذاهبهم وأفكارهم، وهو دين يحض أهله على احترام العهود والمواثيق، وليس دين تطرف وتخلف، كما يدعي هذا السفير، فإن كثيرًا من البوسنيين يجهلون الحقائق حول الدين الإسلامي، وتنقصهم المعرفة الصحيحة والفهم السليم لأصول الدين، وللتاريخ الإسلامي، ومقاصد الشريعة، ومبادىء الفقه. ومن ثم فإن تأثرهم بما يسمعون ويشاهدون ويقرأون احتمال قائم، إذا كان يقدم لهم بصورة فنية وبأسلوب جذاب، ولا سيّما أن أهالي البوسنة قد حُرموا من حق المعرفة الصحيحة لهذا الدين، أو حتى الاقتراب منه سنوات طويلة، وبالتالي فإنهم يمكن أن يقعوا ضحايا لهذه الحملات الخبيثة والمحاولات المسمومة، وخصوصًا إذا أدركنا أنه توجد من بينهم شريحة كبيرة مبهورة بالنمط الغربي، ومتأثرة بالأسلوب الأوروبي في التعامل مع مختلف ظواهر الحياة؛ فهم أوروبيون أولاً وقبل كل شيء، وهم بعيدون عن مصادر المعرفة الصحيحة ومراكز الثقافة الإسلامية الكافية.

وإذا كانت المؤسسة الدينية تقوم بواجبها على أكمل وجه من خلال رجالها المنتشرين في كل المدن والقرى البوسنية: هؤلاء الرجال الذين يلقون احترام الجميع، حتى العناصر غير المتدينة والعلمانية، إلا أن دورها ما يزال محصورًا في المساجد والمعاهد الدينية، وهي لا تستطيع أن تنافس وسائل الاتصال الجماهيري، التي تتمتع بقوة تأثير، وسعة انتشار كبيرة؛ تلك الوسائل التي تصل إلى المنازل، وتدخل غرف النوم، وتتسرب بإغراءاتها المتعددة، وأساليبها المتنوعة إلى عقول الأطفال والشباب. ويكفي أن نعرف أن البوسنة محاطة بعدد من الإذاعات التنصيرية التي توجه بثها باللغة البوسنية واللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وهذه الإذاعات الدولية تصدر عن الاتحادات الإعلامية المسيحية، منها الرابطة الدولية الكاثوليكية للراديو والتلفزيون، والرابطة العالمية للإذاعة المسيحية، و الرابطة الدولية للإذاعيين المسيحيين، و المنظمة الدولية للإعلام المسيحي، وتوجه الجهود الإذاعية المسيحية إلى الشعوب الإسلامية في البلقان من خلال مراكز الإنتاج واستديوهاته، ومن خلال الأقسام الدينية في الإذاعات

الحكومية، وهذه الاستديوهات مجهزة تجهيزًا كاملاً، وموجودة في المناطق المستهدفة، وتختص بإنتاج المواد الإذاعية وإرسالها إلى المحطات الإذاعية المسيحية؛ كي تبثها إلى هذه المناطق. ولعل من أشهر استديوهات الإنتاج تلك الاستديوهات التابعة لإذاعة صوت الإنجيل Voice of Gospil , التي تمتلك عددًا كبيرًا من استديوهات الإنتاج الإقليمية.

إضافة إلى البث الإذاعي المسيحي هناك البث الإذاعي العام من خلال المحطات الكبرى، التي لا تتورع عن الغمز واللمز وتحميل الإسلام والمسلمين كل مصائب الكون، وترسيخ صورة ذهنية كريهة عنهم بين صفوف الرأي العام المسلم، ولا سيّما هؤلاء المترددين الذين لا يعرفون عن الإسلام إلا القشور، وهم عرضة للاستقطاب والغواية بفعل هذه الحملات المنظمة.

فإذا أضفنا إلى الإعلام الإذاعي الموجه إلى شعب البوسنة القنوات الفضائية، ووكالات الأنباء الدولية المسيطرة، التي تستمد منها الصحافة البوسنية الأنباء والمعلومات، وتنقل عنها الأحداث العالمية والتعليقات السياسية، نجد أن الشعب البوسني يقف بمفرده في مواجهة كل عمليات غسيل الدماغ والحرب النفسية في مقابل إعلام إسلامي عاجز عن المواجهة وعاجز عن المنافسة.

ويكفي أن نعرف أن شخصية صهيونية واحدة هي شخصية روبرت مردوخ يملك ٣٠٪ من أكبر الصحف البريطانية مثل التايمز، والصنداي تايمز، ونيوز أوف ذي وورلد، كما يملك ٤٠٪ من محطة سكاي التلفزيونية البريطانية، ويعتزم شراء المزيد منها.

إن الحل الوحيد يكمن في تحصين الجمهور المسلم في أوروبا والبلقان بصفة عامة، وفي البوسنة بصفة خاصة ضد هذه الخطط الخبيثة والمحاولات المغرضة، وذلك من خلال استراتيجية دعوية إعلامية شاملة، بعد أن كشفت الأبحاث والدراسات والوقائع التي تدور على الساحة الدولية عن ازدهار أجهزة التبشير ووسائل الاتصال التي تدعو إلى الرذيلة، وتحمل دعاوى الشر، وتثير العنصرية، وتشعل الأحقاد بين الحكومات والشعوب الإسلامية، وتسهم في تدمير العلاقات بين أبناء العقيدة الواحدة بفعل ما تزرعه من بذور الفتن، وما تبثه من الحقد والكراهية، مستهدفة من وراء ذلك تحقيق مصالح اقتصادية، أو مكاسب سياسية معتمدة على ما تملكه من تقنيات حديثة وتكنولوجيا متقدمة، مستثمرة في ذلك أحدث معطيات العصر من علوم الاتصال للسيطرة على الرأي العام، وغسل الأدمغة، وتكوين الاتجاهات المتوافقة مع فكرها وأيديولوجياتها، مستندة في ذلك إلى انعدام العزلة في ملكية مصادر المعلومات وفقدان

السيطرة عليها وعدم التوازن في توزيعها، مما يؤدي إلى نقص المعلومات اللازمة عن الإسلام والمسلمين، أو تقديمها بصورة مبتورة أو مشوهة، منتهجة في ذلك الأساليب غير الأخلاقية كالكذب والمبالغة والتجاهل المتعمد للحقائق، وتقديم الرأي على أنه حقيقة.

إلا أنه إذا تمّ وضع خطة عملية سليمة، وتمّ إعداد حملات إعلامية متكاملة الأبعاد ومتناسقة التخطيط، تستهدف عقل الإنسان المسلم في البوسنة، فإن استراتيجية الدعوة والإعلام الإسلامي سوف تتمكن من الحيلولة دون اختراق هذا العقل، أو استثمار جهله بحقائق الإسلام وأصوله في هذه المنطقة، التي عاشت معزولة عن عالمها الإسلامي ما يربو على نصف القرن من الزمان.

وهذه العملية بحاجة إلى إعادة النظر في كل ما يكتب ويذاع عن الإسلام والمسلمين، وإعداد الردود المناسبة لتوضيح الحقائق وتصحيحها.

كما أنها بحاجة إلى ترجمة الإصدارات المتميزة من المطبوعات والبرامج والفقرات التي تتناول الإسلام بصورة موضوعية وأمينة، وإعداد الأعمال الجيدة لتكون جاهزة للمسلمين وغير المسلمين هناك باللغة البوسنية؛ لأن كثيرًا من الناس لا يعرفون عن الإسلام إلاّ القليل، وقد لا يعرفون عن القرآن إلا معلومات محدودة، وربما غير صحيحة.

ولتحقيق هذا الهدف لا بد من إقامة جهاز دولي قوي للإعلام والدعوة في مدينة سراييفو، يأخذ على عاتقه وضع الخطط، وإعداد البرامج، وتهيئة المناخ الصحي: لتنفيذها ومتابعتها في مختلف المراحل، وكل الظروف مهيأة لتمكين هذا الجهاز من أداء دوره وإعطائه الفرصة لتحقيق النجاح بفاعلية واقتدار، وذلك لمواجهة الحملات الإعلامية المضادة للإسلام، وتصحيح صورته في أذهان الناس، وجمع شمل المسلمين في البوسنة وفي منطقة البلقان، وتوحيد صفوفهم وتصفية الخلافات بينهم، وتصحيح الأخطاء وتقويم السلوك، الذي قد يصدر عن بعض المسلمين ممن يسيئون إلى الإسلام هناك، سواء عن جهل بأصول هذا الدين أو عن قصد، وكذلك تزويد الرأي العام المسلم وغير المسلم بالرؤية الإسلامية للقضايا المعاصرة، وتعريف العالم بموقف الإسلام من العقائد والأديان والمذاهب الأخرى، وتقديم البديل الإسلامي للقضايا التي استعصت على الحل في المجتمعات المتقدمة، وخلق جسور من التعاون مع أجهزة الإعلام والرعاية والتربية وقادة الفكر، وإرساء نظام إسلامي قوي للاتصال الدولي والتنسيق مع المراكز الإسلامية في غرب أوروبا والبلقان بمختلف الطرق والأساليب المتاحة كافة.

إن الأمثلة صارخة على الاعتداءات والتجاوزات والافتراءات التي توجه إلى الإسلام والمسلمين من مختلف الطوائف والمذاهب والملل والنحل، ولم لا وهو الدين الخاتم الذي كرم هؤلاء النصارى، وحفظ لهم كرامتهم، ورفع منزلتهم، وأوصى بهم.

وهو الدين الذي يرفض الشرك بالواحد الأحد، وما أكثر المشركين الذين يلبسون شتى الأقنعة، ويتغلغلون في مختلف المدن والقرى البوسنية.

وهم يكرهون الإسلام؛ لأنه يحارب الإلحاد والزندقة، ويرسخ معاني التقوى والصلاح، ويرفض التطرف، ويلبي فطرة الإنسان، ويحارب الرذيلة بكل أشكالها، ويحافظ على العقل من المنكرات والمسكرات والمفترات، ويدعو إلى الفضيلة، ويمنع الفساد في الأرض، وهؤلاء وهؤلاء أعدادهم كبيرة في صربيا وكرواتيا والجبل الأسود، بل في البوسنة أيضا، إنهم يكره بعضهم بعضا ويحقد بعضهم على بعضهم ويحارب بعضهم بعضا، لكنهم يجمعهم محاربة الإسلام، فيعملون على إجهاض دعوته جهلاً بغير علم، وعدوًا بغير فهم، تلبية لنداء الشر في نفوسهم والحقد في قلوبهم.

وإذا كانت الحرب العسكرية والمواجهة الحربية قد كشفت القناع عن حجم الكراهية والبغضاء الذي يكنه هؤلاء جميعًا ضد كل أثر إسلامي في البوسنة، واتفاق الفرقاء على تحطيم المساجد وحرق المكتبات، وقتل الدعاة وتدمير المعاهد الدينية، فإن الحرب الإعلامية قد انطلقت الآن بكل قوة في كل مكان هناك بأسلوب منظم، وخطة مبرمجة، وتقنيات عالية. وعلى المؤسسات الإسلامية أن تتنبه لهذه الحرب التي تشكل خطرًا داهمًا على هؤلاء الذين صمدوا وناضلوا وضربوا أروع الأمثلة في البطولة والفداء.

كتاب الإحاطة بأخبار غرناطة

للسان الدين بن الخطيب الأندلسي (١٧١٣ - ٧٧٦ هـ)

منهجية التأليف والتصنيف : دراسة تحليلية

إعداد
رابح عبد الله المغراوي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الأول
وجدة ـ المغرب

مقدمة

كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، أكبر وأعظم أثر أبدعه قلم العلامة الأديب، والمؤرخ الأريب، لسان الدين ابن الخطيب، حتى إنه اشتهر به أكثر من غيره من مصنفاته، على كثرتها وتنوعها، وذلك لتعدد أسفاره، وغزارة مادته، ونفاسته في بابه، وكذلك لذيوعه وانتشاره في الآفاق شرقًا وغربًا، واعتزاز ابن الخطيب الكبير به دأبًا.

لهذه الاعتبارات وغيرها سأتبع طريقًا متفردًا في وصف هذا المؤلف وعرض منهجه، أهم خصائصه التفصيل والتحليل، بغية الوقوف على المكونات المنهجية، والصيغ التوليفية التي ينطوي عليها الكتاب خاصة، وكذلك الوقوف على وجهٍ من وجوه التأليف، وباب من أبواب التصنيف التي برع فيها أسلافنا عامةً.

قبل ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى أن «كتاب الإحاطة» هو المؤلف الوحيد الذي ظلّ ابن الخطيب دائم الصلة به، ينقحه، ويضيف إليه، طوال حياته، فقد بدأه قبل محنته الأولى ونزوحه إلى المغرب سنة ٧٦١هـ، وأتمه للمرة الأولى، سنة ٧٦٩هـ، وبعث بنسخة منه إلى القاهرة، في هذه السنة نفسها. ثم واصل اعتناءه به، إلى ما بعد سنة ٧٧٢هـ. دلّ على ذلك إشارات متعددة، وردت في تراجم بعض الأعلام المعاصرين له(١).

كما يجدر التنبيه على أن كتاب الإحاطة الذي بين أيدينا - في تقديرنا - ليس هو كتاب الإحاطة كما وضعه ابن الخطيب، وإنما هو عبارة عن مزيج من المختصرات والأصول، غلبت عليه المختصرات أكثر من الأصول، على الرغم من محاولة الأستاذ محمد عبدالله عنان رحمه الله التأكيد على أن ما وصل إلينا منه قريب الشبه بأصله، وسنناقش هذه المسألة بعد عرضنا لمنهج ابن الخطيب في هذا المؤلف كما وصل إلينا، وكما دلت عليه مقدمته، التي استهل بها الكتاب، حيث أوضح من خلالها، الخطة التي اتبعها في ترتيبه وتصنيفه.

البحث الأول
«الإحاطة» ومنهج الترتيب من خلال التقديم

قسَم ابن الخطيب كتاب الإحاطة إلى قسمين متباينين، صدرهما بمقدمة صغيرة احتوت على الأغراض الآتية:

١ - حمدلة وصلاة بليغة مسجوعة توحي بغرض التاريخ، وغرض موضوع الكتاب بصفة عامة جريا على العادة التقليدية التي تأصلت عبر القرون، استجابةً لآداب الإسلام وقواعده في كل عمل ذي بال، حتى لا يوصف بالبتر والقطع.

٢ - الإشارة إلى مفهوم التاريخ وفائدته انطلاقًا من فهمه وتصوره، وهو فهمٌ لا يخرج عن الفهم التقليدي المشترك الذي تواضع عليه المسلمون، اللهم إلا بعض الإضافات الطفيفة فيما يتعلق بفوائده.

٣- عرض مختصر لمناهج التصنيف المختلفة التي اعتمدت في التواريخ عمومًا، وتواريخ المدن والأقطار والبلدان خاصة، لما لذلك من علاقة منهجية بموضوعه الذي سيطرقه، يقول ابن الخطيب، ملخصًا رأيه في المحاولات التي تقدمته: «اختلفت في هذا الباب أغراضهم [المصنفون في التاريخ]، فمنهم من اعتنى بإثبات حوادث الزمان، ومنهم من اعتنى برجاله بعد اختيار الأعيان، عجزًا عن الإحاطة بهذا الشأن عمومًا في أكثر الأقطار، وخصوصًا في بعض البلدان» (٢).

٤ - الإشارة إلى الباعث الذي استحثه على التصنيف في هذا الموضوع، فيقول مفصحًا: «فتذكرت جملة من موضوعات من أفرد لوطنه تاريخًا هزّ إليها - علم الله - وفاء وكرم..» (٣)، ويذكر مجموعة كبيرة من التصانيف التي تخصصت في تاريخ البلدان شرقًا وغربًا (٤)، ثم يعرب بعد ذلك عن حقيقة رغبته الدافعة قائلاً: «فداخلتني عصبية لا تقدح في دين ولا

منصب، وحمية لا يذم في مثلها متعصب... فلست ببدع ممن فتن بحب وطن، ولا بأول من شاقه منزل فألقى بالعطن، فحب الوطن معجونٌ بطينة ساكنه، وطرفه مُغرى بإتمام محاسنه»(٥).

٥ - الإشارة إلى محاولة سبقته في كتابة تاريخ غرناطة، لكنه يصفها بالقصور، وعدم استيفاء المقصود، يقول: «وقد كان أبو القاسم الغافقي(٦) من أهل غرناطة، قام من هذا الغرض بفرض، وأتى من كله ببعض، فلم يشف من غلة، ولا سدّ خلة، ولا كثر قلة، فقمت بهذا الوظيف، وانتدبت فيه للتآليف»(٧).

٦ - الاعتذار للقارىء عن الإتيان بعمل كامل وشامل، يروي العقول ويشفي الصدور، لكثرة العوائق الشاغلة والموانع الحائلة، غير أن العزم قوي، والنية صحيحة، وجهد المقل مبذول، يقول: «ورجوت على نزارة حظ الصحة، وازدحام الشواغل الملحة، أن أضطلع من هذا القصد بالعبء الذي طالما طأطأت له الأكتاد.. وإذا صحب العمل صدق النية، أشرقت من التوفيق كل ثنية.. والمجتهد في هذا الغرض مقصر، والمطيل مختصر..»(٨).

٧ - الإشارة في نهاية المطاف إلى خطة الكتاب التي اعتمدها في عرض مادته مفصلة غاية التفصيل، فلتراجع في موضعها: لأن النصّ الذي بينها طويل(٩).

أما القسمين الكبيرين اللذين قسّم كتابه بموجبهما، فهما كما يقول في ختام المقدمة: «وجعلت هذا الكتاب قسمين، ومشتملاً على فنين، القسم الأول: في حُلى المعاهد والأماكن والمنازل والمساكن. القسم الثاني: في حلى الزائر والقاطن والمتحرك والساكن»(١٠).

القسم الأول : خصصه للحديث عن مدينة غرناطة من الناحية التاريخية والجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والمعمارية، وذلك في حوالي أربعين صفحة. وقد عبّر ابن الخطيب عن هذه النواحي في المقدمة بقوله: «والترتيب الذي انتهت إليه حيلتي، وصرفت في اختياره مخيلتي، هو أني ذكرت البلدة أحاطها الله، منبهًا منها على قديمها، وطيّب هوائها وأديمها، وإشراق علاها، ومحاسن حلاها، ومن سكنها وتولاها، وأحوال أناسها، ومن دال بها من ضروب القبائل وأجناسها، وأعطيت صورتها، وأزحت في الفخر ضرورتها..»(١١).

وقسّم ابن الخطيب هذا القسم إلى فصول متنوعة نذكرها في النقاط الآتية:

١ - «فصل في اسم هذه المدينة ووضعها على إجمال واختصار»(١٢)، أشار فيه إلى تاريخ مدينة غرناطة، منذ أن عرفت

في التاريخ، منبهًا على عراقتها ومجدها وفضلها، وكيف انتقل العمران إليها عقب انهيار الخلافة الأموية، ابتداءً من سنة ٣٩٩هـ من مدينة إلبيرة، فأصبحت من أعظم المدن الأندلسية، ثم أشار إلى موقعها الجغرافي، فذكر حدودها ومساحتها وتضاريسها ومناخها في وصفٍ جغرافيّ طبيعي، بليغ ودقيق.

٢ - «فصل في فتح هذه المدينة ونزول العرب الشاميين من جند دمشق بها وما كانت عليه أحوالهم، وما تعلّق بذلك من تاريخ»(١٣)، أشار ابن الخطيب من خلال هذا الفصل إلى تاريخ الفتح لهذه المدينة، وكيف استوطنها عرب الشام مشيرًا إلى الملابسات التي أحاطت بذلك.

٣ - ثم يذكر بعد هذا عنوانًا آخر كبيرًا دون الإشارة إلى أنه فصلٌ مستقل؛ لأنه تابعٌ من حيث المضمون للفصل السابق وهو: «ذكر ما آل إليه حال من ساكن المسلمين بهذه الكورة من النصارى المعاهدين على الإيجاز والاختصار»(١٤)، أشار فيه إلى الصراع الذي كان دائرًا بين المسلمين ومن ساكنهم من أهل الذمة، نصارى ويهود، إلى أن استؤصلت شأفتهم على عهد علي(١٥) بن يوسف بن تاشفين المرابطي سنة ٥٢٩هـ.

٤ - ثم ينتقل كذلك إلى عنوانٍ آخر كبير احتوى على عدة فصول وهو: «ذكر ما ينسب إلى هذه الكورة من الأقاليم التي نزلها العرب بخارج غرناطة، وما يتصل بها من العمالة»(١٦)، وهو أقرب إلى الجغرافية منه إلى أي فنٍ آخر، ذكر فيه رسوم القطر ومعاهده، ووصف قراه وجناته، وقصوره ومتنزهاته(١٧).

٥ - ثم ينتقل إلى فصلٍ آخر هو أقرب إلى الوصف الاجتماعي منه إلى أي فنٍ آخر كذلك، فوصف الأحوال الاجتماعية من الناحية الدينية والأخلاقية والمعاشية، كما أشار إلى بعض الأحوال الاقتصادية للمجتمع الغرناطي(١٨).

٦ - ثم يختم هذا القسم بفصل تاريخي محض وهو: «فيمن تداول هذه المدينة من لدن أصبحت دار إمرة باختصار واقتصار»(١٩)، أشار فيه إلى التاريخ السياسي لهذه المدينة مذ أصبحت قاعدة لبني زيري(٢٠) سنة (٤٠٣هـ = ١٠١٢م) إلى أن اتخذها بنو الأحمر دارًا لملكهم في تركيزٍ شديد.

القسم الثاني : وخصصه للتراجم فقط، وهي تراجم متنوعة، قسّمها تقسيمًا متميزًا، ورتبها ترتيبًا متفردًا، يقول ابن الخطيب مشيرًا إلى هذا: «وذكرت الأسماء على الحروف المبوبة، وفصلت أجناسهم بالتراجم

المرتبة، فذكرت الملوك والأمراء، ثم الأعيان والكبراء، ثم الفضلاء، ثم القضاة، ثم المقرئين والعلماء، ثم المحدثين والفقهاء وسائر الطلبة النجباء، ثم الكتاب والشعراء، ثم العمال الأثراد، ثم الزهاد والصلحاء والصوفية والفقراء»(٢١)، ويعلّل ابن الخطيب هذا الترتيب من حيث التقديم والتأخير بقوله: «ليكون الابتداء بالملك، والاختتام بالمسك»(٢٢). ثم قسّم ابن الخطيب هذه الفئات والطبقات بحسب صورة الاتصال بمدينة غرناطة، فقال: «وكل طبقة تنقسم إلى من سكن المدينة بحكم الأصالة والاستقرار، أو طرأ عليها مما جاورها من الأقطار، أو خاض إليها وهو الغريب أثباج البحار، أو ألمّ بها ولو ساعةً من نهار»(٢٣). ثم يبيّن منهجه في تعامله مع المادة المتاحة، وأثر ذلك في الترتيب السابق، فيقول: «فإن كثرت الأسماء نُوعت وتوسعت، وإن قلّت اختصرت وجمعت»(٢٤).

كما ذكر ابن الخطيب منهجه في كتابة التراجم، فقال: «وآثرت ترتيب الحروف في الأسماء ثم في الأجداد والآباء، لشرود الوفيات والمواليد التي رتبها الزمان عن الاستقصاء، وذهبت إلى أن أذكر الرجل ونسبه وأصالته وحسبه، ومولده وبلده، ومذهبه، وأنحاله، والفن الذي دعا إلى ذكره، وحيلته، ومشيخته إن كان ممن قيد علمًا أو كتبه، ومآثره إن كان ممن وصل الفضل بسببه، وشعره إن كان شاعرًا، وأدبه وتصانيفه إن كان ممن ألف في فن أو هذبه، ومحنته إن كان ممن بزه الدهر شيئًا أو سلبه، ثم وفاته ومنقلبه»(٢٥).

أما علاقة القسم الأول، المتعلق بأحوال مدينة غرناطة، بالقسم الثاني المتعلق بتراجم أهلها، فهي علاقة تفصيل وتوضيح، يقول ابن الخطيب في ختام القسم الأول: «وقد أتينا بما أمكن من التعريف بأحوال هذه الحضرة على اختصار، ويأتي في أثناء التعريف برجالها كثير من تفصيل ما أجمل، وتتميم ما بُدىء، وإيضاح ما خفي»(٢٦).

البحث الثاني
منهج كتاب الإحاطة الذي بين أيدينا

مقدمة

بعد أن أوضحنا منهج ابن الخطيب في كتابه الإحاطة كما بينه من خلال المقدمة بصورة مجملة، لا بدّ من تناولها من جديد لاستقراء منهجه كما هو عليه؛ لنتبين مدى التزام ابن الخطيب بشروطه، وكذلك نتبين منهج الكتاب بعد أن أصبح مختلفًا نوعًا ما عن الشكل الذي وضعه عليه ابن الخطيب مقدمًا، لعل في ذلك ما يعين على المزيد من الكشف فيما إذا كان النص الذي وصل إلينا

من الإحاطة غلبت عليه الأصول أم المختصرات.

المطلب الأول : مناقشة ترتيب الطبقات في كتاب الإحاطة

لما كان كتاب الإحاطة الذي بين أيدينا لا يرقى إليه الاعتقاد واليقين بأنه هو عين كتاب الإحاطة كما صنفه ابن الخطيب، ونظم أقسامه، ورتّب فصوله، ونسّق تراجمه، وإنما هو مزيجٌ وخليطٌ من الأسفار، منها ما هو أصلي ومنها ما هو مختصر، دلّ على ذلك الاضطراب والخلل الذي وجدناه في التصنيف والترتيب، فإن محاولة تفسير هذا الترتيب، فضلاً عن اكتشاف منهج ابن الخطيب واختباره كما وضع، ستبدو عسيرة وصعبة، وأن نتائج المحاولة من الناحية الشكلية على الأقل ستكون تقريبية، إلى أن يظهر كتاب الإحاطة على شكله وصورته الأصلية، إن كتب له ذلك.

استطعت بعد طول النظر في موارد ومواضع أسماء الطبقات والفئات في كل كتاب الإحاطة الذي بين أيدينا، أن ألاحظ أن هناك اختلافًا بيّنا، حصل في ترتيب الطبقات والفئات، وذلك بعد مقابلتها بالإشارة المنهجية التي أوضح ابن الخطيب من خلالها طريقته في ترتيب الطبقات والفئات في المقدمة. ولعل في هذا الاختلاف ما يدل أيضا على حقيقة الإحاطة التي وصلت إلينا.

لقد قام الترتيب - كما يبدو - على أساس الرتبة والمركز القانوني والاجتماعي في شكل هرمي، يبدأ بأعلى وأرقى وظيفة اجتماعية، وهي وظيفة الملك والإمارة وما يتبع ذلك، ثم يتدرج التقسيم من أعلى إلى أدنى.

والتقسيم كما هو ملاحظٌ أيضًا، يخضع للمعيار السياسي والديني أو العلمي، مع تقديم المعيار السياسي، ونقصد بالمعيار السياسي تقديم تراجم أصحاب أعلى الوظائف في الدولة، وهم الملوك والأمراء والأعيان والوزراء والأماثل والكبراء والقضاة. ثم تأتي بعد ذلك الفئات الاجتماعية الأخرى، مع ملاحظة تقديم تراجم المقرئين والعلماء، ثم تراجم المحدثين والفقهاء وسائر الطلبة النجباء، ولعل في هذا سير مع منهج تصنيف العلوم عند أغلب علماء الإسلام، من تقديم العلوم الشرعية وتصنيفها وفق فضلها وقيمتها.

المطلب الثاني : تلازم الفئات الاجتماعية وتراجم الأشخاص

بعد استقراء أسماء جميع الفئات الاجتماعية المذكورة في كتاب الإحاطة لاحظت أنه لم يكن هناك تداخل مخلّ أو مشين

بين الفئات ومصطلحاتها، وإنما كان هناك تنوعٌ داخل وحدات الفئات المتجانسة، كالاختصار فيها أو الجمع بينها.

أما التقسيم المتعلق بالبناء الهيكلي للتراجم الواردة في الإحاطة، أو بتعبيرٍ آخر: التقسيم القائم على العناصر المكونة للتراجم، فإن ابن الخطيب قد أكثر من العناصر ونوّع، حسب وظائف المترجمين بها، مع الحفاظ على بعض العناصر الثابتة التي يشترك فيها معظم المترجمين بهم، ويمكن بعد النظر والمقابلة أن نصنف التراجم بناءً على تجانس العناصر المكونة لها وتماثلها إلى قسمين كبيرين:

١ - تراجم أهل القوة والسلطان: وهم الملوك والأمراء ومن والاهم من الأعيان والوزراء والأماثل والكبراء.

٢- تراجم أهل العلم والعرفان: وهم المقرئون والعلماء والمحدثون والفقهاء والطلبة والنجباء.

وقبل أن أتطرق إلى الحديث عن البناء الهيكلي النموذجي لتراجم الإحاطة وفق التصنيف الذي ذكر، لا بدّ من أن أشير إلى العناصر الثابتة في بناء التراجم سواءٌ تعلق الأمر بتراجم الفريق الأول، أو بتراجم الفريق الثاني، ثم الإشارة إلى العناصر الثابتة في تراجم كل فريق على حدة من جهةٍ ثانية، وفي النهاية أشير إلى المتغيرات الثانوية بالنسبة لكل فريق على حدة. وبالنسبة للعناصر الثابتة على مستوى جميع التراجم على العموم فهي كالتالي:

١ - ذكر الاسم والنسب والأصل والكنية.

٢ - ذكر الحال.

٣ - ذكر المولد.

٤ - ذكر الوفاة.

أما ثوابت تراجم الملوك والأمراء فهي:

١- ذكر الاسم والنسب والأصل واللقب والكنية.

٢ - ذكر الحال.

٣ - ذكر وزراء دولته، أو وزرائه، أو وزيره.

٤ - كتابه، أو كاتب سره، أو رئيس كتابه.

٥ - قضاته.

٦ - من كان على عهده من الملوك، وهذا العنصر لا يصدق إلا على ملوك وأمراء الدولة النصرية التي استطاع بفضل اطلاعه العميق أن يحيط بجميع أحوالهم.

٧ - مولده.

٨ - وفاته.

أما باقي الملوك والأمراء، فإنه لا يفصل فيهم كل هذا التفصيل، وقد لا تتعدى العناصر المكونة لتراجمهم: ذكر الاسم، والنسب، والأصل، واللقب، والكنية، والحال، والإشارة إلى دخوله غرناطة، إن لم يكن من أهلها، وأسباب وظروف دخوله، وصورة دخوله،

وأعني بصورة دخوله: هل دخلها طارئًا؟ أم مجاهدًا؟ أم نازحًا؟..إلخ.

وأما المتغيرات التي كانت تطرأ على تراجم ملوك الدولة النصرية وأمرائها فتتعلق غالبًا بمميزات بارزة خصّ بها هذا الأمير على غيره من الأمراء، ويمكن تصنيف هذه المميزات إلى صنفين:

١ - صنف يتعلق بمواهب وصفات ذاتية.

٢ - صنف يتعلق بظروف خارجية.

وهذه الفوارق طبيعية وضرورية، إذ كل امرىء ميسر لما خلق له، فكل إنسان وصفاته الذاتية، وكل إنسان تجري عليه أمورٌ ليس من الضرورة أن تجري على إنسانٍ آخر. فمن المتغيرات المتعلقة بالصنف الأول من المميزات مثلاً: الذكاء، الشجاعة، المناقب، إلى غير ذلك. ومن المتغيرات المتعلقة بالصنف الثاني من المميزات مثلاً: بعض الأحداث في دولته، أو بعض الأحداث في أيامه كالخَلْع والجهاد إلى غير ذلك.

أما ثوابت أهل العلم والعرفان، فهي كالتالي:

١ - ذكر الاسم والنسب والكنية.

٢ - ذكر الحال.

٣ - ذكر المشيخة.

٤ - ذكر المؤلفات والتصانيف.

٥ - ذكر نتف من الشعر والنثر(٢٧).

٦ - ذكر المولد.

٧ - ذكر الوفاة.

أما المتغيرات التي كانت تطرأ على تراجم هذا الفريق، فتتعلق بالظروف والأحوال الخاصة مثل: مناقبه، ومحنته، ومن روى عنه، وصفته، إلى غير ذلك.

خلاصة

من خلال هذه الثوابت الأساسية والمتغيرات الجزئية ندرك إلى أي مدى استطاع ابن الخطيب أن يكون محيطًا ومستوعبًا لأحوال مترجميه، وقد أعانه على ذلك - دون شك - سعة الاطلاع ووجهته غزارة المادة، كما استطعنا أن ندرك أيضًا كم كان منظمًا ودقيقًا في تصنيف تراجم مؤلفه وترتيبها.

المطلب الثالث : طبيعة التراجم ومعيار الاختيار

مقدمة

نقصد بمعيار الاختيار التصور الذي وجه ابن الخطيب إلى اختيار تراجمه، ثم تقدير هذا التصور للخلوص إلى تقرير مدى أهميته وإيجابيته في إعطاء صورة متكاملة عن البيئة التي كانت مناط الترجمة على جميع المستويات من جهة، وكذلك الخلوص إلى عقلية ابن الخطيب ونفسيته وأخلاقه، ونقصد

بهذا معرفة ما إذا كان خاصيّ الرؤية والأخلاق أو عاميها، إن صح هذا التعبير، أو جامعًا بينهما من جهةٍ أخرى، ولكي نستطيع الوصول إلى هذه النتائج لا بدّ من بحث مسألتين اثنتين هامتين ومناقشتهما، والنظر فيما إذا كانتا متوافرتين في كتاب الإحاطة أم لا، وإذا توافرتا، فكيف كانت طبيعتهما؟

هاتان المسألتان هما: العلمية والخصوصية من جهة، والنوعية من جهةٍ ثانية:

أ - العلمية والخصوصية: ونقصد بالعلمية: الشهرة المميزة، والشهرة في غالب الأحيان، تقوم على العلم أو السلطان أو العمل. ولما كانت الشهرة مأخذها عزيز، ومطلبها بعيد، لم تتأت إلا لطائفة قليلة من الناس في المجتمع، تتفاوت نسبها بتفاوت المجتمعات. وإذا كانت العلمية تخص الأشياء فقط، فإن الخصوصية تخصّ الأشخاص والأحداث؛ ومقصدي منها الأحداث فقط.

وتقوم الخصوصية على الغرابة والتمين، ولذلك كان التاريخ في بعض وجوهه عبارة عن مدونة للأحوال والأحداث الغريبة، ووصف الغرابة هذا ناجمٌ عن طبيعة الإنسان في تعامله مع الأحداث الهامة؛ إذ الإنسان يميل بطبعه إلى حكاية الأخبار والأحداث وتسجيلها التي تبدو له غريبة ومهمة، تستحق الذكر والتسجيل، فهي التي تفرض نفسها عليه من منظور الغرابة النسبية، وطبيعة القيم الاجتماعية، والشرائع الدينية، والقواعد السياسية، والتصورات الثقافية. ومن هذا المنطلق ليس غريبًا أن نجد المؤرخين القدامى قد عملوا على تسجيل أعمال النخبة المختارة وتاريخهم، والصفوة الممتازة. وعلى الرغم من ذلك إلا أننا استطعنا أن نجد في ثنايا المادة التاريخية القديمة، إشارات تاريخية كثيرة تكشف عن الجانب المغمور من الحياة الاجتماعية لأية أمة من الأمم.

وبناءً على هذه المقدمة العامة تأتي شرعية السؤال الآتي: إلى أي حدّ استند ابن الخطيب على العلمية في تراجمه؟ أو بصيغة أخرى: هل استند ابن الخطيب في تراجمه على مبدأ العلمية القائمة على الشهرة الواسعة النطاق، دون الاحتفال بتراجم المغمورين، أم زاوج بينها وبين الشهرة الضيقة النطاق؟

لا ريب في أن ابن الخطيب كان يستند في تراجمه بالدرجة الأولى على العلمية، وذلك بيَن من خلال تقسيمات التراجم التي سبق أن عرضناها، إذ ترجم للملوك والأمراء والكتّاب والوزراء والقضاة وغيرهم.

ولكن يمكن - أيضًا - أن نجد، ونحن نتأمل مصطلحات الطبقات والفئات، بعض ما يوحي بأن ابن الخطيب لم يكن «علمي» النزعة فقط، وإنما كان أيضًا «مغموريها» إن صحّ التعبير.

فمثلاً نجده يترجم للطلبة والعمال، وكذلك الفقراء، وهؤلاء حينما نتأمل محتوى تراجمهم لا نجد في كثيرٍ من الأحيان ما يدعو إلى التسجيل سوى أنهم كانت لهم أخلاقٌ حسنة أو نباهة ظاهرة، أو اهتمام ببعض العلوم، أو صلة بابن الخطيب. ولكي أكون أكثر وضوحًا، أذكر أنموذجين استدلالاً على ذلك، تمثيلاً لا حصرًا:

١ - محمد بن الحسن بن زيد بن أيوب ابن حامد الغافقي: قال يصفه: «كان أبو الوليد طالبًا نبيلاً، نبيهًا، سريًا، ذكيًا، ذا خطٍ بارع، ومعرفة بالأدب والحساب، ونزع إلى العمل فكان محمود السيرة، مشكور الفعل، وولي الإشراف في غير ما موضع»(٢٨).

٢ - محمد بن عبدالله بن إبراهيم.. النميري المدعو بالحاج، قال يصف حاله: تولى خطة الإشراف بلوشة وأندرش ومالقة، وولي النظر في مختص ألمرية والأعشار الرومية بغرناطة، وكان له خطٌ حسن، وجودة كاملة، وحسن خلق، ووطأة أكناف يشهد له بجلالة قدره ورفيع خطره»(٢٩).

وأصحاب هذه التراجم لم يكن لهم أي أثرٍ علمي ولا أدبي مذكور، وإنما كانت لهم صفاتٌ مميزة إضافة إلى صلتهم بالسلطان والدولة، فحرص ابن الخطيب على الترجمة لهم إمعانًا في الإكثار من فضلاء بلده ووطنه حتى وإن لم يرقوا إلى المستوى العالي من الشهرة والاصطفاء.

ب - **النوعية** : وهذا العنصر وثيق الصلة بالعنصر الذي تقدمه، ولا يختلف عنه إلا يسيرًا، ونقصد بالنوعية: المترجمين بهم، أي ما مدى التنوع الذي حشره ابن الخطيب في كتابه؟

والغاية من ذلك الوقوف على طبيعة المجتمع، ثم الحكم على هذا المجتمع، هذا من جهة الفائدة الموضوعية التي يقدمها الكتاب.

أما من جهة الكشف عن ذاتية المؤلف، فإنها تعين على فهم الكثير من جوانب شخصية ابن الخطيب، ومنها سعة الاطلاع والاتصال بالفئات الاجتماعية المتنوعة، وبخاصة التنقيب في أحوالهم والبحث عن أخبارهم.

لقد تمكّنا من خلال دراسة الإحاطة أن نلاحظ أن ابن الخطيب استطاع بفضل اتساع دائرة اهتماماته التي خولها له مركزه الاجتماعي والسياسي المرموق، أن يوسع من دائرة مادته وينوّع في تراجمه، فيكتب عن الملوك والأمراء، والوزراء، والكتّاب، والشعراء، والعلماء، والمحدثين، والفقهاء، والزهّاد، والصلحاء، والفقراء، والطلبة، والعمال، ..إلخ.

وإن نظرة في هذه المصطلحات المتنوعة

التي تحمل دلالات متباينة متميزة، لتكشف عن التنوع الحقيقي الذي نتحدث عنه. ولقد كان بإمكان ابن الخطيب أن يقتصر على عددٍ معين من الأنواع والطبقات. ولولا شغفه الكبير، وعزيمته القوية في كتابة مصنف شامل محيط جدير بأن ينطبق عنوانه عليه، لضاعت كثير من الفوائد والحقائق. ولقد ساعدته أيضًا الظروف السياسية والاجتماعية التي آلت إليها الأندلس بعد سقوط الكثير من مدنها وحصونها، وتمركزها في تلك الدويلة الصغيرة المنزوية في غرناطة، ذلك التمركز الذي كان البوتقة التي انصهرت فيها العناصر الاجتماعية المتنوعة، وتفجرت فيها المواهب الذكية، فأفرزت مجتمعًا يعجّ بالحركة، وينبض بالعمل والتفاعل، إضافة إلى الهمة والنشاط، التي كانت تملأ قلب ابن الخطيب، فلم يكل ولم يكسل عن كتابة تغطية شاملة ومفصلة لعناصر المجتمع الغرناطي، مذ أصبحت غرناطة قاعدة حضرية تستوعب الملك والسلطان على عصره.

المطلب الرابع : الإطار المكاني لكتاب الإحاطة

يمكن تصور الإطار المكاني، أو المساحة المكانية التي استوعبها كتاب الإحاطة من خلال البواعث والمسوغات التي دفعت ابن الخطيب إلى كتابة هذا المؤلف. وقد أعرب ابن الخطيب عن غايته في مقدمة الكتاب وتمت الإشارة إليها سابقًا.

يفصح ابن الخطيب عن المساحة المكانية التي سيتولى تسجيلها، فهي مساحة مدينة غرناطة التي كانت عاصمة لمملكة بني الأحمر، والتي أصبحت في القرنين السابع والثامن الهجريين من أعظم المدن الإسلامية في الغرب الإسلامي حضارةً وتمدنًا، وعمرانًا وثقافةً، وقد أشرنا إلى ذلك في بداية حديثنا عن هذا المؤلف.

هذه هي حدود المساحة المكانية لكتاب الإحاطة كما صرّح بذلك ابن الخطيب وهو يعرض منهجه فيه، ولكن الحدود الحقيقية للإطار المكاني كما عرضها الكتاب قد تجاوزت التحديد المعلن عنه، فشملت مساحة أوسع، ونطاقًا أرحب. وهذا التجاوز يفرضه جانبٌ آخر من جوانب منهج ابن الخطيب متعلق بالموضوع والشروط والالتزامات التي شرطها على نفسه، فابن الخطيب كما هو معلوم أراد أن يكتب تاريخًا شاملاً لمدينة غرناطة، ومسألة الشمول تقتضي منه أن يرصد التاريخ رصدًا متقصيًا، يشمل جميع من كانت له صلة بالمدينة كيفما كانت نوعية هذه الصلة.

لقد كان يعي ما يقول ويعنيه حينما ذكر في مقدمة الكتاب، وهو يفصل خطته ومنهجه

في ترتيب التراجم وتصنيفها: «.. وكل طبقة تنقسم إلى من سكن المدينة بحكم الأصالة والاستقرار والطروء عليها مما يجاورها من الأقطار أو خاض إليها، وهو الغريب، أثباج البحار، أو ألمَ بها ولو ساعةً من نهار»(٣٠). لم يرد ابن الخطيب - إذن - كتابة تاريخ محلي يقتصر على أهل البلد بالأصالة والنسبة والانتماء، وإنما أراد أن يثبت فضل هذه المدينة بذكر كل من سكنها أو حلّ بها أو طرأ عليها كما قال، وهذا العمل شبيهٌ بعمل الحافظ ابن عساكر في موسوعته العملاقة «تاريخ دمشق»، وهذا ما يؤكده مرة أخرى طموح ابن الخطيب الكبير من جهة، وحقيقة ما وصل إلينا من مصنف «الإحاطة في أخبار غرناطة» من جهةٍ أخرى. وبناءً على هذا اتسعت دائرة المساحة المكانية: لتشمل أولاً الأندلس كلها، ثم بلدان المغرب العربي، بل حتى بعض جهات المشرق، غير أنه نادرٌ جدًا، ويعنيه تاريخ الممالك النصرانية على أرض إسبانيا المسيحية أيضًا.

وتفصيل هذا الكلام: أن كتاب الإحاطة كتاب تراجم قبل كل شيء، والترجمة عبارة عن حياة فرد من الأفراد وسيرته، وليس فردًا من الأفراد العاديين، وإنما فرد تميّز نوعًا ما في مجتمعه تميّزًا خاصًا. ومن المعلوم أن هؤلاء الأفراد لم يكونوا خاملين منقطعين أو ثابتين ساكنين، وإنما كانوا يتحركون في مجالاتٍ مكانية متعددة وواسعة، وتتبع حركتهم ونشاطهم يقتضي توسعة دائرة النطاق المحدد، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى إن كثيرًا ممن ترجم لهم ابن الخطيب كانت وظائفهم في الحياة تقتضي أن تكون لهم شبكة من الاتصالات والاحتكاكات، فمثلاً بتصور محض لترجمة من تراجم العلماء، يتبادر إلى الذهن سعة الدائرة التي سيتحرك فيها بناءً على التقاليد الإسلامية في طلب العلم الذي يقتضي الرحلة والاتصال الواسع بالمشايخ والعلماء، وبخاصة إذا عرفنا العلاقة التي كانت تربط الأندلس بباقي بلاد المغرب الإسلامي على المستويات السياسية والحضارية والثقافية، وقس ذلك على تراجم الملوك والأمراء، وهؤلاء دائرة اهتمامهم أوسع وأرحب، نظرًا لما تقتضيه السياسة وتدبير الملك على المستوى الداخلي، ونظرًا لما تفرضه التحديات السياسية الخارجية في صيرورة الصراع القائم آنذاك من جهة، ومن جهةٍ أخرى كان منهج ابن الخطيب في كتابة تراجم هؤلاء يؤثر بشكلٍ واسع في الإلمام بأحوالهم السياسية الداخلية والخارجية على السواء، حتى إننا وجدناه في إعداد تراجم ملوك الدولة النصرية وأمرائها، الذين كان شاهدهم، يكرر من جملة ما يكرره من عناصر الترجمة، هذا العنصر: «من كان على عهده من الملوك» وفيه يشير أولاً إلى ملوك المغرب

مبتدئا بالمغرب الأقصى ثم المغرب الأوسط ثم المغرب الأدنى، ويشير ثانيا إلى ملوك ممالك إسبانيا على عهده، مبتدئا بقشتالة ثم أرجون ثم أحيانا برجلونة.

ولما شرط ابن الخطيب على نفسه الترجمة لمن طرأ على غرناطة أو مرّ بها، فإننا وجدنا كثيرًا من تراجم الملوك والأمراء من مختلف بلاد المغرب الإسلامي الذين دخلوا غرناطة، أو مروا بها لغاية من الغايات، والتي كانت في الغالب، إما لغرض الجهاد أو لضرورة الانتزاح واللجوء. وابن الخطيب لا يكتفي بتسجيل دخولهم أو مرورهم، وإنما يسترسل في ذكر سيرهم ومآثرهم مما كان فرصة لتوسيع المساحة المكانية.

خلاصة

إن النتيجة المفيدة التي ألجأ إليها المنهج لتساعد على كشف كثيرٍ من الحقائق التاريخية والاجتماعية، ويمكن تقرير بعض الفوائد على سبيل المثال في النقاط التالية:

١ – الكشف عن الأنشطة الإنسانية العامة في إطار المساحة المكانية المذكورة، بحيث يعين ذلك الباحث على إنشاء تصوّر عام ومعين عن زمان المساحة المحددة.

٢ – إعطاء تصوّر معيّن عن الحركة الثقافية التي كانت سائدة في الغرب الإسلامي آنذاك.

٣– إعطاء تصور معين عن العلاقات السياسية بين دول بلاد المغرب والأندلس على مرّ العصور.

٤ – إعطاء تصوّر معين أيضا عن الحياة السياسية في المغرب وخاصةً في القرنين السابع والثامن الهجريين.

٥– إعطاء تصور معين عن العلاقات السياسية بين مملكة غرناطة والممالك النصرانية.

المطلب الخامس : التراجم بين الطول والقصر

من الملاحظات التي أشرنا إليها سابقًا أن كتاب الإحاطة لم يصل إلينا بالصورة التي أخرجها عليه ابن الخطيب، وإنما امتدت إليه يد الحدثان، ولهذا كان من الصعب الحسم في مسألة الطول والقصر في التراجم، وعلى الرغم من ذلك استطعنا أن نلاحظ أن التراجم التي حظيت بقسطٍ أوفر من الاهتمام، فجاءت طويلة نوعًا ما، هي تراجم الملوك والأمراء، وبخاصة معاصروه من الدولة النصرية، التي كان كاتبها ووزيرها في الطراز الأول، إضافة إلى تراجم بعض العلماء والأدباء الذين ميزتهم الشهرة، سواء عاصرهم أم لم يعاصرهم. ولهذا كان أول أمير نصري استأثر بأطول ترجمة في الإحاطة هو الأمير محمد بن

يوسف ابن إسماعيل الغني بالله، وقد سامح ابن الخطيب فيه قلمه، فجاءت ترجمة رائعة، وأنموذجا فريدًا، احتوت على حوالي سبع وسبعين صحيفة، وهذا قدر كاف وزيادة لإعطاء صورة كاملة عن أحوال ملك من الملوك ونشاطاته سواء من الناحية الداخلية أو الخارجية.

أما الذين استأثروا بنصيبٍ أوفر من الصفحات، حيث تراوحت صفحات تراجمهم ما بين ثلاثين وخمس وثلاثين صحيفة، فهم من العلماء والأدباء المرموقين، الذين كانت لهم شهرة واسعة النطاق، وأغلبهم من الذين جمع بينهم وبين ابن الخطيب قرنٌ واحد، وإن كان ممن توفي قبل ميلاد ابن الخطيب مثل: محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم ابن يحيى بن محمد بن فتوح بن محمد ابن أيوب بن محمد بن الحكيم اللخمي (ذو الوزارتين) الذي توفي في سنة ٧٠٨هـ، احتوت ترجمته اثنتان وثلاثون صحيفة. وكذلك محمد بن خميس بن عمر بن محمد بن خميس الحجري الذي توفي أيضًا سنة ٧٠٨هـ، احتوت ترجمته خمس وثلاثون صحيفة.

أما المعاصرون من الذين أفاض ابن الخطيب في الترجمة لهم حتى بلغت أيضًا حوالي خمس وثلاثين صفحة، ولم يكونوا من الغرناطيين، فهو قاضي الجماعة بفاس وتلمسان، يدعى أبا عبدالله محمد بن محمد بن أحمد القرشي المقري(٣١)، وكانت وفاته سنة ٧٥٩هـ، وكانت بينه وبين ابن الخطيب مخاطبات ومراجعات كثيرة.

وليس شرطًا أن يكون التطويل في الترجمة قائمًا على المعاصرة، وإنما قد يقوم على أساس الشهرة الواسعة، والمادة المتوافرة، فقد وجدنا ترجمة استطرد فيها قلم ابن الخطيب، ولم يكن صاحبها من معاصريه، بل لم يكن حتى من الذين نظمهم وإياه قرنٌ واحد، هذا الشخص هو: محمد بن مسعود بن خالصة بن فرح بن مجاهد بن أبي الخصال الغافقي الذي توفي سنة ٤٦٥هـ، احتوت ترجمتَه ثلاثون صحيفة، واعتمد ابن الخطيب في ترجمته على مصادر سابقة.

أما المادة التي طالت بموجبها التراجم فهي السرد الكثير لنصوص إنشاءات المترجم به سواء كانت شعرًا أو نثرًا، وبخاصة الشعر الذي احتفل به ابن الخطيب كثيرًا، وحرص على جلبه وإن في التراجم القصيرة جدًا، حتى ليذكر البيتين والثلاثة.

من الملاحظات العامة التي تتعلق أيضًا بمسألة طول التراجم أو قصرها، أن معظم تراجم الذين عاصروا ابن الخطيب أو نظمهم قرنٌ واحد، بما فيهم من ضمهم القرن السابع الهجري، هم الذين نالوا حظًا لا بأس به من اهتمام ابن الخطيب، فجاءت تراجمهم طويلة نسبيًا، والسبب في ذلك واضحٌ ومعروف، وهو

وفرة المادة لتقارب الزمن وكثرة المراجع.

المطلب السادس : حقيقة الإحاطة التي بين أيدينا

من المعلوم أن معظم مصنفات ابن الخطيب تعرضت للضياع والإتلاف أكثر من مرة، ومن المعلوم أيضًا أن كتاب الإحاطة يعد من أهم كتب ابن الخطيب على الإطلاق، لذلك اعتنى به العلماء والأدباء فامتدت إليه أيدي المختصرين، بل إن ابن الخطيب نفسه لم يكتب نسخة واحدة فقط، وإنما كان دائم الإضافة والتنقيح شأنه شأن العديد من المصنفين والمؤلفين، ومع مرور الزمن اختلطت الأصول بالمختصرات، بسبب النهاية المأساوية لهذه المملكة، إلى درجة صعب معها التمييز بين ما هو أصلي وما هو مختصر، وإن كنا نميل إلى الاعتقاد بأن كتاب الإحاطة الذي بين أيدينا، وهو الذي حققه الأستاذ محمد عبدالله عنان رحمه الله، مزيج من المختصرات والأصول، وأن المختصرات أكثر من الأصول، وأن الحجم الذي وصل إلينا أصغر بكثير من الحجم الأصلي الذي أنشأه عليه ابن الخطيب. ومن الإشارات التي تدل على أن كتاب الإحاطة الذي بين أيدينا ليس هو الأصل، ما أذكره في الفقرات الآتية:

١ - ما جاء في آخر ترجمة: سهل بن محمد بن سهل بن مالك الأزدي (٥٥٩هـ - ٦٣٩هـ)، قول المختصر: «قلت ذكر الشيخ ابن الخطيب في هذه الترجمة» الأعيان والوزراء «ستة من أهل هذا البيت، كلهم يسمون بهذا الاسم، عدا واحد منهم فإنه سمي بسعيد، وذلك مما يدل على كثرة النباهة والأصالة والوجاهة، رحمهم الله»(٣٢).

٢ - ما جاء من تعليق على ترجمة محمد بن عبدالله بن أبي زمنين (ت: في سنة تسع وتسعين وثلاثمائة)، وهي ترجمة لم تتعدَ بضعة أسطر، يقول المختصر: «قد تقدم اعتذاري عن إثبات مثله في هذا المختصر فلينظر هناك إن شاء الله»(٣٣).

٣ - من الإشارات أيضًا قول المختصر معلقًا على مشيخة علي بن محمد بن علي هيضم الرعيني (ت: سنة ٦٦٦هـ): «قلت هذا الرجل له مشيخة في أصل ابن الخطيب طويلة اختصرتها»(٣٤)، إلى غير ذلك من الإشارات المختلفة في مواضعَ كثيرة من الإحاطة التي بين أيدينا(٣٥). هذا إضافة إلى ما لاحظناه من اختلال واضطراب في أسماء الفئات والطبقات من حيث التقديم والتأخير والتنويع، وقد أشرت إلى ذلك سابقًا.

على الرغم من كل هذه الإشارات إلا أن

الأستاذ محمد عبدالله عنان رحمه الله لم يجرؤ على الجزم بأن معظم الاحاطة مختصر، ولقد وجدناه يخلط بين مصطلحي «ناسخ» و«مختصر» على الرغم من التباين الحاصل بينهما، فكان كثيرًا ما ينبه على عمل المختصر بأنه من عمل الناسخ، يقول الأستاذ محمد عبدالله عنان: «وقد أوضح لنا الناسخ نفسه في غير موطن من مخطوط الاسكوريال صنوف اختصاراته، في إغفال بعض القصائد أو إغفال بعض أجزائها، وحذف المشيخة؛ أي أسماء العلماء الذين أخذ عنهم المترجم له، أو حذف بعضها»(٣٦)، ومعلومٌ أن الناسخ لا يتصرف في النص بهذا الشكل إلا أن يكون مختصرًا، والاختصار كان فنًا قائمًا بذاته له مناهجه وقواعده، ومقاصده وغاياته.

ولقد حاول الأستاذ محمد عبدالله عنان أن يبعث في نفوسنا الثقة مؤكدًا أنه على الرغم مما عرض للإحاطة من تبديل وتشويه من قبل المختصر، «الناسخ» على حدّ تعبيره، إلا أنها ظلت محتفظة بجوهرها وبخاصة القسم التاريخي من الكتاب، مستدلاً ببعض الأدلة(٣٧).

ولعل أبلغ ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أمر وصول الإحاطة ناقصة، وأن أشياء أخرى مهمة لم تصل إلينا، ما عثر عليه الأستاذ عبد السلام شقور من الإحاطة، حيث قام بتحقيقه سنة ١٩٨٧م ونشره تحت عنوان «ما لم ينشر من كتاب الإحاطة لابن الخطيب»، فقد عثر على قطعة تتألف من حوالي مائة وخمسين صفحة احتوت على ما يزيد عن ثلاثمائة ترجمة، وهو عددٌ كبير إذا ما قورن بعدد الصفحات فجاءت تراجمه قصيرةً جدا. وعلى الرغم من ذلك توافرت على مقتطفات شعرية كثيرة كما توافرت أيضًا على بقية ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون تضمنت رسالة نثرية بعثها ابن الخطيب إلى ابن خلدون أيام مقامه بالأندلس، والرسالة لم يذكرها ابن خلدون في تعريفه، ولم ترد أيضًا في الإحاطة المطبوعة كذلك. يقول الأستاذ شقور منوهًا بالقيمة العلمية لهذه القطعة: «ولست في حاجة إلى بيان أهمية هذا المجموع الذي نقدمه اليوم، وتكفي الإشارة إلى كونه يتضمن قريبًا من ثلاثمائة ترجمة لم ترد في الإحاطة المطبوعة، هذا عدا نصوص نثرية وشعرية نادرة.. ثم إن هذا المجموع يقدم لنا قراءة مغايرة لبعض ما ورد في «النفح» و«الكتيبة الكامنة»، وهي قراءة أرى أنها أكثر صحة من غيرها، وهو بذلك يفيدنا لا في ترميم كتاب الإحاطة فحسب، بل في توثيق وتصحيح نصوص واردة في غير ما مصدر ومرجع»(٣٨). ولعل فيما عرضناه من الأدلة كافٍ في تأكيد زعمنا، وإلى أن تظهر نصوصٌ أخرى من الإحاطة، وما يدريك لعل الزمان يجود بنسخة كاملة منها في يومٍ من الأيام.

الحواشي

١ - انظر مقدمة عبد الله عنان التي قدم بها لتحقيق كتاب الإحاطة: ١/٦.

٢ - الإحاطة : ١/٨١.

٣ - الإحاطة : ١/٨١.

٤ - الإحاطة : ١/ ٨١ - ٨٣.

٥ - الإحاطة : ١/ ٨٣ - ٨٥.

٦ - هو أبو محمد بن عبد الواحد بن إبراهيم الغافقي الملاّحي، كان محدثًا، أديبًا، مؤرخًا، من مؤلفاته التاريخية «تاريخ علماء إلبيرة»، ولد سنة ٥٤٩هـ وتوفي سنة ٦١٩. انظر ترجمته في الإحاطة: ٣/ ١٧٦ - ١٧٧.

٧ - الإحاطة : ١/٨٥.

٨ - الإحاطة :١/٨٦.

٩ - الإحاطة :١/٨٧.

١٠ - الإحاطة : ١/٨٨.

١١ - الإحاطة : ١/٨٧.

١٢ - الإحاطة : ١/٩٩.

١٣ - الإحاطة : ١/١٠٠.

١٤ - الإحاطة : ١/١٠٦.

١٥ - هو علي بن يوسف بن تاشفين بن إبراهيم بن ترقوت الصنهاجي اللمتوني، ولد سنة ٤٧٦هـ، وتصير إليه الملك بالعهد من أبيه سنة ٤٩٧هـ، وتولى قيادة الأمور بعد وفاة والده مستهل سنة ٥٠٠هـ، كان من أعاظم ملوك الدولة المرابطية، لولا فتنة الموحدين التي كانت شوكة في حلقه، إلى أن محت رسومها، وقطعت دابرها، أجاز إلى الأندلس برسم الجهاد مرات عدة، توفي سنة ٥٣٧هـ. انظر ترجمته في الإحاطة: ٤/ ٥٨ - ٥٩، وابن عذاري، والبيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: ٤/٤٨ وما بعدها.

١٦ - الإحاطة : ١/١١٥.

١٧ - الإحاطة : ١/ ١١٥ - ١٣٣.

١٨ - الإحاطة : ١/ ١٣٤ - ١٣٩.

١٩ - الإحاطة : ١/ ١٤٠ - ١٤٣.

٢٠ - انظر أخبار بني زيري في الأندلس مختصرة في كتاب أعمال الأعلام، لابن الخطيب: ٢٢٧/٢٢ وما بعدها.

٢١ - الإحاطة : ١/٨٧.

٢٢ - الإحاطة : ١/٨٧.

٢٣ - الإحاطة : ١/٨٧.

٢٤ - الإحاطة : ١/٨٧.

٢٥ - الإحاطة : ١/٨٨.

٢٦ - الإحاطة : ١/١٤٣.

٢٧ - يجلب ابن الخطيب الكثير من القصائد والمقطوعات الشعرية، وكذلك النصوص النثرية، التي تدل على براعة المترجم به في ذلك الميدان، وبخاصة حينما يكون الشخص كاتبًا، أو شاعرًا، أو

كانت تجمع بين ابن الخطيب وأحد منهم المعاصرة والاتصال، فإنه يغتنمها فرصة ليذكر ما كان بينه وبينهم من المخاطبات والمراجعات التي تكشف عن كثير من الحقائق التاريخية، التي ترقى في أحيانٍ كثيرة إلى مستوى الوثائق المهمة.

٢٨ – الإحاطة : ٢٠٧/٣.

٢٩ – الإحاطة : ٢٠٩/٣.

٣٠ – الإحاطة : ٨٧/١.

٣١ – راجع ترجمته في: الإحاطة: ١٩١/٢.

٣٢ – الإحاطة : ٢٩٥/٤.

٣٣ – الإحاطة : ١٧٢/٣.

٣٤ – الإحاطة : ٣٤٢/٤.

٣٥ – راجع على سبيل المثال الإشارات الواردة في المواضع الآتية من الإحاطة: ٦٣/٣، ٢٠١، ٣٠١.

٣٦ – الإحاطة : ١٧٢/٣.

٣٧ – مقدمة تحقيق كتاب الإحاطة: ٩٠٨/١.

٣٨ – ما لم ينشر من الإحاطة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بن عبدالله، تطوان، المغرب، العدد٢، ص ٤٠٤ – ٤٠٥.

أبو عبيد الهروي وكتابه الغريبين

إعداد
وليد محمد السراقبي
العين - الإمارات العربية المتحدة

تقديم

يحسن بنا قبل الوقوف على حياة أبي عبيد الهروي أن نلمّ إلمامة سريعة بأحوال عصره سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا.

فالقرن الرابع الهجري يمثّل، سياسيًا، أسوأ مظاهر التفكك والانقسام اللذين أعملا معوليهما في بناء الدولة الإسلامية آنذاك؛ ذلك أن الضعف نخر في عظام الدولة الإسلامية بعد سيطرة البويهيين على مراكز الدولة منذ أيام المتوكل المتوفى سنة 247هـ، بل يمكن القول: إنهم هم الذين أجهزوا عليه وتركوه أثرًا بعد عين، فقد أمسكوا بأزمّة الأمور، وأخذوا يديرون دفة الحكم، فيعزلون هذا، ويولون ذاك(1)، مما تسبب في تعاقب أربعة عشر خليفة خلال قرن من الزمن، كان آخرهم عبد الله بن المعتز الذي لم يدم حكمه سوى يوم وليلة(2).

وفي الشرق، حيث حياة أبي عبيد، قامت الدولة البويهية والدولة السامانية: أمسكت الأولى بفارس وأصبهان وكرمان، ثم دخلت بغداد سنة ٣٣٤هـ(٣)، وأمسكت الثانية ببلاد ما وراء النهر. وإلى جانب هاتين الدولتين الكبيرتين قامت دويلات صغيرة(٤). وهذا التمزق نأى بالمنطقة عن الاستقرار، فكانت الحروب دائمة الاشتعال، الأمر الذي حكم عليها حكمًا دائمًا بالتأهب العسكري لدرء المخاطر التي تهدد الحدود، وأسهم في هذا الضعف ملوك صبية تسنموا العروش، منهم أحمد بن ناصر الساماني الذي تسلَم الحكم وعمره ١٨ سنة، ونوح بن منصور الذي تسلّم الحكم أيضًا وله من العمر ١٣ سنة...

وكان المجتمع لعصر أبي عبيد بعيدًا عن الطمأنينة أيضًا، مما أسهم في تمزق عرا الروابط الاجتماعية، وخبوّ الوازع الديني،

وبروز الانتهازية التي لا تعرف حدًا. وليس ذلك بعجيب، ذلك أن الناس على دين ملوكهم، وهؤلاء ليس لهم من همّ إلا الإمساك بالاقطاعات وتوسيع رقعتها. وكان البطش أساس العلائق بين الحكام ومن تحت أيديهم، وكان العزل من المنصب أخف الأمور وطأة، مما أفسح المجال واسعًا لانتشار الرشوة التي أصبحت نهجًا لابد من سلوكه لتحقيق المآرب(٥).

ولم تكن هذه الحال مقصورة على قلب الخلافة، بل كانت حالاً عمّت جميع أرجاء الخلافة في الشرق، بحيث يمكن للمرء أن يقول : إن الاستبداد السياسي الذي انتهجه البويهيون عمل على خراب البلاد اقتصاديًا واجتماعيًا، الأمر الذي يرغب المرء في الوقوف على أثر هذين الجانبين في الحياة الثقافية والعلمية آنذاك.

لقد كانت الحياة العلمية آنذاك على النقيض مما تقدّم تمامًا، فقد عُدّ القرن الرابع ذروة ما وصلت إليه الثقافة العربية - الإسلامية، بل عدّ عصرها الذهبي بلا أدنى تردد. فالناس مقبلون على موارد العلم ينهلون منها، ويشجعهم على ذلك تنافس الأمراء في تقديم أرباب العلم وإجلالهم، الأمر الذي دفع بعجلة الحياة العلمية خطوات وخطوات إلى الأمام.

لقد سعى الناس إلى اقتناء الكتب، فانتشرت المكتبات العامة والخاصة: فقد كان على مكتبة عضد الدولة البويهي وكيل وخازن ومشرف من عدول البلد، ولم يبق مصنف إلاّ وحصّل فيها(٦). وازدهرت في العصر علوم التفسير ازدهارًا عظيمًا، ونهض علماء اللغة بأعظم عمل لهم هو وضع المعاجم اللغوية، من مثل ديوان الأدب لإبراهيم الفارابي (- ٣٥٠هـ)، وتهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (- ٣٧٠هـ)، ومقاييس اللغة والمجمل وكلاهما لأحمد بن فارس (- ٣٩٥هـ أو ٣٩٦هـ)، والصحاح لإسماعيل بن حمّاد الجوهري (- ٣٩٨هـ).

وشاع إلى جانب ذلك تصنيف المعاجم الخاصّة بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وكان منها معجم أبي عبيد، وهو معجم خاص لغريب القرآن والحديث.

وصفوة القول أن عصر أبي عبيد عصر متمزق سياسيًا، مضطرب اجتماعيًا، إلا أنه عرف، ثقافيًا، ازدهارًا في مختلف فنون المعرفة، وعرف أعلامًا كبارًا كان منهم أبو عبيد الهروي.

أ - اسمه ونسبه

الهروي هو أحمد بن محمد(٧) أبو عبيد العَبدي(٨)، المؤدِّب(٩)، الهَروي، الباشاني(١٠). نسبته إلى «هَرَاة» إحدى مدن خراسان التي تقع الآن في القسم الشمالي الغربي من

أفغانستان، وكنيته التي عرف بها أبو عبيد.

لم تحدَد المصادر التي أوردت ترجمته تاريخ ولادته، ولم تطل في الحديث عنه، ذلك أن الأخبار عنه ضحلة على ما يذكر ابن خلكان عند الترجمة له، إذ قال: «لم أقف على شيء من أخباره لأذكره، سوى أنه صحب أبا منصور الأزهري اللغوي، وعليه اشتغل، وبه انتفع وتَخرَّج»(١١).

وضَنَّت المصادر أكثر فلم تسعفنا بشيء عن المراحل الأولى من حياته، إلاّ ما كان من أمر تلمذته على عدد من أكابر علماء عصره عدَدهم ياقوت فقال: «قرأ على جماعة منهم: أبو سليمان الخطّابي، وكان اعتماده وشيخه الذي يفتخر به أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، روى عنه الغريبين أبو عمرو عبد الواحد بن أحمد المليحي، وأبو بكر محمد بن إبراهيم بن أحمد الأردستاني(١٢).

وهذا يعني أنه يمكن لنا أن نجتهد في تقسيم حياة أبي عبيد إلى مرحلتين، أولاهما : مرحلة التلمذة، والثانية : مرحلة العطاء والتأليف.

أوّلا - مرحلة التلمذة

وفيها تلقى علوم التفسير والحديث واللغة على عدد من مشاهير عصره وعلمائه الأجلاء، نورد ترجمتهم فيما يأتي:

١ - أبو منصور الأزهري (٢٨٢ - ٣٧٠هـ) : كان من اللغويين البارعين، أخذ اللغة والنحو عن ثعلب ونفطويه وابن السرَّاج. قال عنه الفيروزابادي: «إمام جليل، جمع فنون الأدب وحشرها، ورفع راية العربية ونشرها... أملى وحدّث وصنف في اللغة وعلل القراءات، وهو حجَة فيما يقوله وينقله»(١٣). أهم مصنَفاته معجمه الكبير «تهذيب اللغة» الذي رواه عنه أبو عبيد الهروي، وقد جعل معجمة ذاك دليلا على علوَ كعبه في اللغة والأدب(١٤).

٢ - أبو سليمان أحمد(١٥) وقيل: حمد ابن محمد بن إبراهيم الخطابي(٣١٩ - ٣٨٦ أو ٣٨٨هـ): ينتهي نسبه إلى زيد ابن الخطاب، كما يروي الهروي(١٧) نفسه وأبو طاهر السلفي(١٨). رحل إلى العراق والحجان، وخرج إلى بلاد ما وراء النهر(١٩) وتفقه على علماء عصره، وأخذ الأدب عن أبي عمر الزاهد وإسماعيل الصفَّار، وقال عنه الثعالبي، وكان صديقًا له(٢٠): «كان يشبه في عصره أبا عبيد القاسم بن سلاّم في عصره، علمًا وأدبا وزهدًا وورعًا وتدريسًا وتأليفًا». وكان إمامًا في الفقه والحديث واللغة والبلاغة، حجة صدوقًا(٢٢). وقد أجمعت المصادر على تلمذة أبي عبيد الهروي له، فقال ياقوت: «... كذا ذكر أبو عبيد وكان

تلميذه... وقد حدّث عنه أبو عبيد الهروي في كتاب الغريبين»(٢٣).

خلّف الخطّابي عدّة آثار، أهمها : «معالم السنن» وهو في شرح سنن أبي داود، وكتاب «غريب الخطيب» وكلاهما مطبوع.

٣ - أبو إسحق الهروي الحدّاد، أحمد ابن ياسين (- ٣٣٤هـ): شيخ حافظ محدّث(٢٤) وله اشتغال بالتاريخ أيضًا، ومن كتبه المفقودة في ذلك «تايخ هَرَاة».

٤ - أبو إسحق البزار، أحمد بن محمد ابن يونس. وقد تفرّد السبكي والنووي(٢٥) بذكره فيمن روى عنهم أبو عبيد الحديث، ومن آثاره أيضًا: «تاريخ هراة».

ثانيًا - مرحلة العطاء والتصنيف

وفي هذه المرحلة تصدّى أبو عبيد للتحديث والتفسير والتصنيف فيهما، وقد كان من تلاميذه في هذه المرحلة :

١ - أبو بكر، محمد بن إبراهيم الأرْدستاني (- ٤٢٤هـ): أديب فاضل(٢٦) وُصف بالحفظ والصلاح وكثرة السماع(٢٧)، تفرد ياقوت بذكر روايته كتاب «الغريبين» عن أبي عبيد الهروي(٢٨).

٢ - أبو عثمان، إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني النيسابوري(٢٩): وعرف بشيخ الإسلام، وشهر بكثرة الحفظ والسماع، روى كتاب «الغريبين» عن أبي عبيد الهروي(٣٠)، توفي سنة ٤٤٩هـ(٣١).

٣ - عبد الواحد المليحي الهروي(٣٢): ذكر ياقوت الحموي روايته كتاب «الغريبين» عن أبي عبيد، توفي سنة ٤٧٣هـ عن ست وتسعين سنة(٣٣).

لم تكن هذه المرحلة وقفًا على التدريس والتحديث، بل كانت مرحلة تأليفه كتابين اثنين، وهما الأثران اللذان خلفهما أبو عبيد على ما سنرى في الفقرة الآتية.

ب - آثار أبي عبيد

سبق أن عرفنا أن المرحلة الثانية من مراحل حياة أبي عبيد لم يصرفها أبو عبيد في تصدّر مجالس التدريس والتحديث فحسب، ولكنه وضع خلالها أيضًا مصنَّفيه اللذين خلَفهما لنا بعد وفاته سنة (٤٠١هـ). أما الأول فيهما فهو كتاب «ولاة هراة» وهو كتاب لا نعرف عنه إلا اسمه، فقد ذكره ياقوت في معجم الأدباء فقال: «وله من الكتب: كتاب الغريبين، وكتاب: ولاة هراة»(٣٤).

وأما الثاني فهو كتاب «الغريبين»، وتذكره المصادر التي ترجمت لأبي عبيد بأسماء مختلفة، فهو عند ابن خير الإشبيلي(٣٥) وياقوت(٣٦) والنووي(٣٧)

والسيوطي(٣٨): كتاب «الغريبين». ثم عاد ابن خير إلى تفصيل عنوان الكتاب فقال: «كتاب الغريبين: غريب القرآن والحديث»(٣٩). وذكره ياقوت مرة ثانية باسم كتاب «غريبي القرآن والحديث»(٤٠)، وسمّاه ابن أبي الحديد كتاب: «الجمع بين الغريبين» وهو ما تفرد به ابن أبي الحديد(٤١).

وتابع بروكلمان الأوّلين في تسمية الكتاب فذكره بأسماء مختلفة، فذكره مرة باسم «كتاب الغريبين في القرآن والحديث»، وذكره مرة أخرى باسم كتاب «غريبي القرآن والحديث»، وثالثة باسم «الغريبين في لغة كلام الله وأحاديث رسوله»، ورابعة باسم «غريب القرآن والسنة وتفسيرهما»، وهذان الاسمان الأخيران لم أقف عليهما في جميع المصادر التي ذكَرته(٤٢). أما الدكتور حسين نصّار فاقتصر على تسميته على ما سماه المتقدمون، كابن خير، وياقوت، ... فسمّاه «الغريبين»(٤٣).

وعند التدقيق في أسماء الكتاب المذكورة سابقًا، واعتمادًا على أقدم مصدر ورد فيه اسم الكتاب، وهو فهرسة ابن خير الإشبيلي، يمكن للدارس أن يخلص إلى نتيجة مؤدّاها أن اسم الكتاب هو كتاب «الغريبين»، وأن ما أُلحق بالعنوان من تفصيلات بدأها ابن خير نفسه، هي من قبيل شرح مضمون الكتاب وتفصيله، وتابعه ياقوت في ذلك، ثم تابعهما في العصر الحديث بروكلمان، فذكر جملة من العنوانات التي تشرح مضمون الكتاب.

وبذلك نكون قد وقفنا على مرحلتي حياة أبي عبيد، مرحلة الأخذ والتلقي عن الأشياخ من جهة، ومرحلة العطاء والتأليف من جهة ثانية، ووقفنا من جهة ثالثة عند أثريه اللذين خلّفهما بعد وفاته، فأصبح من اليسير علينا أن نتجه إلى دراسة الأثر الذي سلم من عوادي الزمن، وأريد به كتاب «الغريبين»، الذي عرضنا مجمل الأسماء التي سُمّي بها الكتاب من لدن ابن خير الإشبيلي، إلى بروكلمان في العصر الحديث.

ج - كتاب الغريبين

وكتاب «الغريبين» هو الكتاب الذي عُرف به أبو عبيد واشتهر به، فذكره كل من عرض ترجمته، بل لا يكاد أحد يذكر غيره، «فكأن الرجل قد عاش حياته كلها محتشدًا لهذا العمل العظيم، الذي يُعَدّ بحق أول كتاب صنف في غريب القرآن وغريب الحديث في دقة الترتيب»(٤٤)، ذلك أن كتب الغريب، قبل أبي عبيد، كانت مستقلة: فهناك كتب لغريب القرآن ومشكله، ومنها كتاب «غريب القرآن»(٤٥) لابن قتيبة، وكتب خاصة بغريب الحديث مثل كتاب «غريب الحديث»(٤٦) لأبي عبيد القاسم بن سلام، وكتاب «غريب

الحديث» (٤٧) لإبراهيم الحربي، وابن قتيبة(٤٨)، وأبي سليمان الخطابي(٤٩).

ولما كان عصر أبي عبيد أراد الرجل جمع الحسنيين فجمع في التصنيف بين الغريبين، غريب القرآن وغريب الحديث(٥٠). يقول أبو عبيد في مقدمة كتابه:

«... فإن اللغة العربية إنما يُحتاج إليها لمعرفة غريبي القرآن وأحاديث الرسول عليه السلام... وكتب أرجو أن يكون سبقني، إلى جمعهما وضم كل شيء إلى الفقه منهما على ترتيب حسن واختصار كافٍ، سابق ... فلم أجد أحدًا عمل ذلك إلى غايتنا هذه» (٥١) مما يسمح للمرء أن يعدَّ أبا عبيد أول من فعل ذلك(٥٢)، فقد رتب كتابه «على وضع لم يسبق في غريب القرآن والحديث إليه» (٥٣).

أشار أبو عبيد في مقدمة كتابه إلى غايته في تصنيفه، ذلك أنه موضوع لمن يستطيع الاستفادة منه من حملة القرآن الكريم ودارسي الحديث الشريف، والناظرين في اللغة. قال: «وكتابي هذا لمن حمل القرآن وعرف الحديث ونظر في اللغة، ثم احتاج إلى معرفة غرائبهما» (٥٤).

فمراد أبي عبيد، كما يبدو مما سبق، إسداء خدمة جليلة إلى اللغة العربية لغة القرآن الكريم، وذلك من خلال شرح ما في القرآن الكريم والحديث الشريف، مصدريها الأساسيين، من غرائب الألفاظ، ومراده من جهة ثانية التخفيف على دارسي اللغة العربية، والناظرين فيها، وطالبي غرائبها، من خلال وضع كتاب يستوعب ما سبق من أسفار يصعب الحصول عليها. وهذا يفضي بنا إلى القول: إن أبا عبيد كان له مما تقدمه من أسفار في موضوعه معين ثرٌّ استثمر منها مادة كتابه، الأمر الذي سنعرض في الفقرة الآتية.

د - مصادر الكتاب

في مقدور الدارس تحديد المصادر الرئيسة التي استقى منها أبو عبيد مادة كتابه «الغريبين» على النحو الآتي:

١ - **المفسِّرون وآراؤهم**: ومن هؤلاء عبدالله بن عباس رضي الله عنهما، وقتادة السدوسي، والسُّدي. من ذلك ما نقله عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾(٥٥)، قال: «وقال ابن عباس: ليس من مؤمن إلا وله باب من السماء يصعد فيه فعله فإذا مات بكى عليه، وكذلك معادنه من الأرض التي كان يصلي فيها، وبابه من السماء الذي كان يصعد فيه عمله. وأما قوم فرعون فلم تكن لهم أعمال صالحة في الأرض، ولم يصعد لهم خير من السماء، فما بكت عليهم السماء والأرض» (٥٦).

ومن ذلك ما نقله عن السدّي في تفسير

قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا البِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ...﴾(٥٧) فقال: «قال السدّي: يعني الجنة»(٥٨). وما نقله عن قتادة في تفسير قوله تعالى: ﴿لا يَأْتِيْهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ...﴾(٥٩) فقال: «قال قتادة: الباطل، إبليس، لا يزيد في القرآن ولا ينقص»(٦٠).

٢ - **علماء اللغة وأئمتها** : كالخليل بن أحمد الفراهيدي، والفراء، والأزهري، وغيرهم. من ذلك قوله: «وقولهم: اللهمَّ ربَّنا، معناه : يا الله، لما حذفت منه (يا) التي تكون للنداء زيدت الميم، قاله الخليل بن أحمد»(٦١). ونقل رأي الفراء في المسألة ذاتها فقال: «وقال الفراء: يا الله أُمَّنا بمغفرتك؛ أي اعتمِدنا فنزعت الهمزة من (أَمَّ) ووصلت الميم بالهاء لكثرة الاستعمال. قال والدليل على أن الميم ليست عوضًا من (يا) أنهم يجمعون بينهما، فيقولون: يا اللهم»(٦٢).

أما الأزهري فقد أكثر أبو عبيد من النقل عنه كثرة جعلت القفطي يعدُّ كتاب أبي عبيد مستخرجًا من معجم «تهذيب اللغة» لأبي منصور الأزهري(٦٣). وقد كثرت في الكتاب العبارة الدالة على النقل عن أبي منصور، من ذلك: قال أبو منصور، قال الأزهري، سمعت الأزهري يقول، أنشدني شيخي(٦٤). من ذلك ما قاله في تفسير قوله تعالى ﴿... لاَ أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ البَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾(٦٥): «وقال الأزهري: هو مثل قوله: ﴿قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِيْنَ...﴾(٦٦): هما بمعنى لا أزال، ولا يجوز أن يكونا بمعنى أزول، ولم يرد بقوله: «لا أبرح»: لا أفارق مكاني، وإنما هذا معنى قوله: ﴿... فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ...﴾(٦٧) هذا إقامة وذلك ذهاب»(٦٨).

ومن ذلك أيضًا ما نقله عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿... أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ ...﴾(٦٩) قال: «... قال الأزهري: أي لا تسلم إلى العذاب بعملها، والمستبسل: الذي يقع في مكروه لا متخلّص له منه فيستسلم موقنًا بالهلكة»(٧٠).

٣ - **كتب الغريب**: وأريد به غريب القرآن وغريب الحديث، ومنها كتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد القاسم بن سلام، و«غريب الحديث» لابن قتيبة. فالهروي يكثر من النقل عن أبي عبيد، من ذلك قوله: «وفي الحديث للزُّهري: من امتُحن في حدٍّ فأَمِهَ ثمّ تبرَّأ فليست عليه عقوبة. قال أبو عبيد: هو الاقرار، ومعناه: أن يعاقب ليقرَّ فإقرار باطل. قال: ولم أسمع الأَمَهَ بمعنى الاقرار إلا في هذا الحديث»(٧١). وقال أيضًا: «في حديث ابن مسعود : إذا وقعت في آل حم وقعت في روضات أتأنق فيهن. قال أبو عبيد: يعني أتتبَّع محاسنهنَّ»(٧٢).

ونقل كذلك عن ابن قتيبة في غريبه في مواضع كثيرة أربت على مئة موضع في

الجزء الأول، ومثلها في الجزء الثاني: فكان يصرّح باسمه فيقول: قال القتبي، أو القتيبي، أو هكذا رواه وفسّره... من ذلك قوله: فدعوه، فأربَ مالـه، قال الأزهري: معناه: فحاجة جاءت به فدعوه و(ما) صلة. قال القتيبي: أربَ مالُه: أي سقطت آرابُه وأصيبت، وهذه كلمة لا يراد بها وقوع الأمر، كما قال عَقْرى حَلْقى، وتربت يداك، وأشباه ذلك»(٧٤).

- وأكثر أبو عبيد أيضًا من النقل عن أبي عبد الله إبراهيم بن عرفة الملقب بـ«نفطويه»، وكان معروفًا بالحفظ ومعرفة مقاييس اللغة والنحو(٧٥)، فكثيرًا ما تواجهنا في كتاب أبي عبيد عبارة «قال ابن عرفة» من ذلك قوله في تفسير قوله تعالى ﴿لإِيْلاَفِ قُرَيْشٍ﴾(٧٦): «ألفت المكان إلفًا، وآلفته إيلافًا بمعنى واحد، أي: لزمته... ويجوز ألفت الشيء لزمته، وآلفته إيّاه: ألزمته إياه. قال ابن عرفة: هذا قول لا أحبُّه من وجهين، أحدهما: أن بين السورتين «بسم الله الرحمن الرحيم» وذلك دليل على انقضاء السورة وافتتاح الأخرى. والآخر: أن الإيلاف إنما هي العهود، التي كانوا يأخذونها إذا خرجوا في التجارات، فيأمنون بها»(٧٧).

ومن ذلك ما نقله عنه أيضًا في تفسير قوله تعالى ﴿عذابٌ أليم﴾ قال: «وقال ابن عرفة: أليم ذو ألم وسميع ذو سمع»(٧٨)، وهذا يعني أن أبا عبيد قد وقف على كتاب «نفطوية» المفقود في «غريب الحديث» وإن لم يصرّح بذلك.

ولعل هذه النقول مجتمعة هي التي دفعت ابن الأثير إلى القطع بأن أبا عبيد جمع في كتابه «من غريب الحديث ما في كتاب أبي عبيد وابن قتيبة وغيرهما ممن تقدّم عصره من مصنفي الغريب، مع ما أضاف إليه مما تتبعه من كلمات لم تكن في واحد من الكتب المصنفة»(٧٩).

وبذلك يظهر لنا جليًا أن أبا عبيد كان له من أقوال المفسِّرين من جهة، وأقوال أئمة اللغة وعلمائها من جهة ثانية، وكتب غريب الحديث من جهة ثالثة، كان له من ذلك كله معين ثرٌّ يستقي منها مادة كتابه: ليأتي ما قيل وما صنف في هذا الميدان. وقد سار في كتابه «الغريبين» على هدى من منهج بيِّن رسمه لنفسه، وهذا مدعاة لدراسات أخرى في هذا المجال، إن شاء الله تعالى.

الحواشي

١ – تاريخ الإسلام السياسي: ٢/٦.

٢ – المصدر نفسه: ٣/٣.

٣ – البداية والنهاية: ١١/٢١١ – ٢١٢.

٤ – معجم الأسرات الحاكمة في الإسلام: ٣٢١.

٥ – الحضارة الإسلامية: ١/١٤٤.

٦ – أحسن التقاسيم: ٤٤٩.

٧– معجم الأدباء: ٤/٢٦٠. وطبقات الشافعية/ للإسنوي: ٢/٢٩١.

٨ – ذكره كل من ابن خير في فهرسة ما رواه عن شيوخه: ٦٩. وابن كثير في البداية والنهاية: ١١/٣٤٤ بنسبة «العبيدي».

٩ – العبر: ٣/٧٧. واللباب: ٣/١٨٧.

١٠– في وفيات الأعيان: ١/٨٥: «الفاشاني»، والصواب ما ذكرت، لأن «فاشان» قرية في «مرو»، وهي غير «باشان». انظر في ذلك: معجم البلدان «فاشان».

١١ – وفيات الأعيان: ١/٨٥.

١٢ – معجم الأدباء: ٤/٢٦٠ – ٢٦١.

١٣ – البلغة في تاريخ أئمة اللغة: ٢٠٥.

١٤ – معجم الأدباء: ١٧/١٦٥.

١٥ – المرجع نفسه: ٤/٢٤٦.

١٦ – المرجع نفسه: ٤/٢٥١. وسير أعلام النبلاء: ١٧/٢٣، ٢٦. وبغية الوعاة: ١/٢٣٩. وفي معجم الأدباء: ٤/٢٥١ ما نصه: «ورثاه أبو بكر عبدالله ابن إبراهيم الحنبلي في شعر فسمّاه حمدًا». ومعجم الأدباء أيضًا: ١/٢٦٨. وسمَّاه حَمْدًا، وشايعه على ذلك كل من الزركلي والدكتور حاتم الضامن في مقدمة تحقيقه كتاب «إصلاح غلط المحدِّثين» مجلة المجمع العلمي العراقي: ٣٥/ ٤/٢٩١.

١٧ – معجم الأدباء: ٤/٢٤٩، ٢٥١.

١٨ – بغية الوعاة: ١/٣٣٩، وقال: «وهو الصواب».

١٩ – المراد به نهر «سيحون». ينظر: معجم البلدان «سيحون».

٢٠ – معجم الأدباء: ٤/٢٤٧.

٢١ – يتيمة الدهر: ٤/٢٣١.

٢٢ – معجم الأدباء: ٤/٢٥٠. وبغية الوعاة: ١/٣٣٩.

٢٣ – معجم الأدباء: ٤/٢٤٧، ٢٥٤. ويتيمة الدهر: ٤/٢٣١. والبلغة: ٧٣.

٢٤ – سير أعلام النبلاء: ١٥/٣٣٩، وتذكرة الحفاظ: ٣/٨٧٧، وميزان الاعتدال: ١/١٥٠. ولسان الميزان: ١/٣٨٧. قال الذهبي في معرض الترجمة له: «تكلَموا فيه، قال الخليلي: ليس بالقوي، يروي نسخًا لا يتابع عليها، وتركه الدارقطني. قال السُلمي عن الدارقطني: هو شرّ من أبي بشر المَرْوزي وكذبهما». وقال أيضًا في ميزان الاعتدال: ١/١٥٠ «قال الإدريسي: كان يحفظ، سمعت أهل بلده يطعنون فيه ولا يرضونه». وانظر: لسان الميزان: ١/٣١٧.

٢٥ – طبقات النووي: ٤٧.

٢٦ – معجم الأدباء: ١٧/١٢٢.

٢٧ – سير أعلام النبلاء: ١٧/٤٢٨.

٢٨ – انظر ترجمة الأردستاني في تاريخ بغداد: ١/٤١٧. ومعجم الأدباء: ١٧/٤٢٨. والمنتظم: ٨/٩٠. والأنساب: ١/١٧٨. وسير الأعلام النبلاء: ١٧/٤٢٨. والعبر: ٣/١٥٥. والنجوم الزاهرة: ٤/٢٧٩. وبغية الوعاة: ١/١٦١. وشذرات الذهب: ٣/٢٢٧. وفي بغية الوعاة: ١/١٦٠. «وقيل: الأَزْدستاني»، وكذلك ذكره الدكتور محمود الطناحي، مدّ الله في عمره، عند تحقيقه الجزء الأول من كتاب «الغريبين» والصواب ما أثبته نسبة إلى «أرْدستان» وهي بُلَيْدَة من نواحي أصبهان.

٢٩ – تنظر ترجمته في معجم الأدباء: ٧/١٦ – ١٩. والعبر: ٣/٣١٩. وسير أعلام النبلاء: ١٨/٤٠، وتعريف القدماء بأبي العلاء: ١٩. وبغية الوعاة: ١/١٩٥.

٣٠ – طبقات النووي: ٤٧.

٣١ – معجم الأدباء: ٧/١٧. وسير أعلام النبلاء: ١٨/٤٠.

٣٢ – ترجمته في سير أعلام النبلاء: ١٥/٣٣٩. وتذكرة الحفاظ: ٣/٨٧٧ – ٨٧٨.

٣٣ – تذكرة الحفاظ: ٣/٨٧٧.

٣٤ – معجم الأدباء: ٤/٢٦١.

٣٥ – فهرسة ابن خير: ٦٩.

٣٦ – معجم الأدباء: ٤/٢٦١.

٣٧ – طبقات النووي: ٤٧.

٣٨ – بغية الوعاة: ١/١٦١.

٣٩ – فهرسة ابن خير: ٦٩.

٤٠ – معجم الأدباء: ٤/٢٦١.

٤١ – شرح نهج البلاغة: ١/١٩٥.

٤٢ – تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٢/٢٧١.

٤٣ – المعجم العربي: ١/٦٣.

٤٤ – الغريبين: ١/٢٢، مقدمة المحقق.

٤٥ – صدر الكتاب في القاهرة سنة ١٩٥٨ عن دار إحياء الكتب العربية، بتحقيق السيد أحمد صقر.

٤٦ – صدر الكتاب عن جامعة أم القرى في المملكة العربية السعودية.

٤٧ – طبع الكتاب لأول مرة سنة ١٩٦٤ في مطبعة دار المعارف الإسلامية العثمانية بحيدر آباد الدكن، بإشراف الدكتور عبد المعيد خان.

٤٨ – صدر الكتاب في العراق سنة ١٩٧٧، بتحقيق الدكتور عبد الله الجبوري.

٤٩ – صدر الكتاب عن جامعة أم القرى بتحقيق الأستاذ عبد الكريم العزباوي سنة ١٩٨٣.

٥٠ – النهاية في غريب الحديث: ١/٨.

٥١ – الغريبين: ١/٥ – ٦.

٥٢ – النهاية في غريب الحديث: ٨/١.
والمعجم العربي: ٦٣/١.
٥٣ – النهاية: ٨/١ – ٩.
٥٤ – الغريبين: ٦/١.
٥٥ – سورة الدخان: ٢٩.
٥٦ – الغريبين: ٢٠٣/١.
٥٧ – سورة آل عمران: ٩٢.
٥٨ – الغريبين: ٢٢٨/١.
٥٩ – سورة فصلت: ٤٢.
٦٠ – الغريبين: ١٥٣/١.
٦١ – الغريبين: ١٨١/١.
٦٢ – الغريبين: ٧٤/١.
٦٣ – مقدمة الغريبين: ١٧/١.
٦٤ – ينظر الغريبين: ١/ ٩٥، ٩٧، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٨ – ١٠٩، ١١٢، ١١٧–١١٨، ١٢١، ١٢٦، ١٤٣، ١٤٥.
٦٥ – سورة الكهف: ٦٠.
٦٦ – سورة طه: ٩١.
٦٧ – سورة يوسف: ٨٠.
٦٨ – الغريبين: ١٥٠/١.
٦٩ – سورة الأنعام: ٧٠.
٧٠ – الغريبين: ١٦٧/١.
٧١ – الغريبين: ٩٥/١. والقول لأبي عبيد في غريب الحديث: ٤٧٧/٤. والعبارة فيه: «هو ههنا الإقرار».
٧٢ – الغريبين: ١٠٠/١. والقول مع اختلاف في اللفظ في غريب الحديث: ٩٤/٤.
وللتوسع في ذلك ينظر: الغريبين: ٥٥/١، ١٠١، ١٢١، ١٢٨–١٢٩، ١٣٥، ١٥٦، ١٦٥، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٨، ٢١٤، ٢١٨، ٢٣٥.
٧٣ – من أمثلة ذلك ما نقله في الغريبين: ٣٥/١، ٦٦، ٧٤، ٨٣، ٩٦، ١١١، ١٢٨، ١٣١، ١٦١، ١٦٦، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢٧٣...
٧٤ – الغريبين: ٣٥/١. وغريب الحديث لابن قتيبة: ٤٥٧/١. وعبارة ابن قتيبة: «والمعنى في قوله: أرِبَ: أي سقطت أعضاؤه وأصيبت، وهي كلمة مقولة لا يراد بها إذا قيلت وقوع الأمر، كما يقال: عَقْرى حَلْقى، أي عَقَرها الله وأصابها في حلقها بوجع، وكقولهم: قاتله اللّه، وكقولهم: تربت يداك، أي: افتقرت، وأشباه هذا كثير».
٧٥ – تهذيب اللغة: ٢٨/١.
٧٦ – سورة قريش: ١.
٧٧ – الغريبين: ٦٩/١.
٧٨ – مثلاً سورة البقرة: ١٧٨. الغريبين: ٧٣/١، ومن أمثلة ذلك أيضًا ما نقله في الصفحات: ٧٦، ٨٦، ١١٥، ١١٧، ١٢٥، ١٣٤، ١٤٣، ١٥١، ١٥٦، ١٧٣، ١٨٥، ١٩١، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٥، ٢٣٧.
٧٩ – النهاية في غريب الحديث: ٩/١.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

ابن أبي الحديد.

- شرح نهج البلاغة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت.

ابن الأثير.

- النهاية في غريب الحديث، تح. طاهر الزواوي ومحمود الطناحي، دار إحياء التراث العربي.

ابن تغري بردي.

- النجوم الزاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٢.

ابن خلكان.

- وفيات الأعيان، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

ابن خير الإشبيلي.

- فهرسة ابن خير الإشبيلي، طبعة مصورة، بيروت.

أبو عبيد الهروي.

- الغريبين، ج١، تح. محمود الطناحي، و ج ٢، ٣، مازالا مخطوطين .

ابن قتيبة.

- غريب الحديث، تح. عبد الله الجبوري، بغداد، ١٩٧٧.

ابن كثير.

- البداية والنهاية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢.

بروكلمان : كارل.

- تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة.

حسن : إبراهيم حسن.

- تاريخ الإسلام السياسي، عدة طبعات.

الحموي : ياقوت.

- معجم البلدان، تصحيح د. س. مرجليون، طبعة مصورة، بيروت.
- معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د.ت.

الخطابي : أحمد.

- غريب الحديث، تح. عبد الكريم العزباوي، جامعة أم القرى، أم القرى.

خليفة : حاجي.

- كشف الظنون، طبعة مصورة، مكتبة المثنى.

الذهبي : الحافظ.

- سير أعلام النبلاء، تح. مجموعة من الأساتذة، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- العبر، تح. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت.
- ميزان الاعتدال ، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٣٢٥.

الزركلي : خير الدين.

- الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢.

السلامي : محمد بن ناصر.

- التنبيه، تح. وليد السراقبي، رسالة

ماجستير مطبوعة على الآلة الكاتبة.

ابن سلام : القاسم.

- غريب الحديث، حيدر آباد الدكن، دار الكتاب العربي.

السيوطي.

- بغية الوعاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٦٤.

الفيروزابادي.

- البلغة في تاريخ أئمة اللغة، تح. عدنان درويش وزميله، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٦.

كحالة : عمر رضا.

- معجم المؤلفين، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٥٧.

متز : آدم.

- الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٩.

نصار : حسين.

- المعجم العربي، مكتبة مصر، القاهرة.

مخطوط منتخب الأحكام

لابن أبي زمنين، محمد بن عبد الله الإلبيري

المتوفى سنة ٣٩٩ هـ

تعريف وتعليق

بقلم
عبد القادر أحمد عبد القادر
مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - قسم المخطوطات

مقدمة

الحمد لله الحاكم العدل، الذي حرّم على نفسه الظلم وجعله محرمًا على الناس، لما ورد في الحديث القدسي: فيما روى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا». رواه النووي في كتابه «الأحاديث القدسية» عن مسلم.

وبعد، فإن العدل أساس من الأسس التي يقوم عليها القضاء في الإسلام، ومن أجل أن يحكم القاضي بين الناس، فيعطي صاحب الحق حقه، ويأخذه له من مغتصبه، يحتاج إلى أدلة وحجج يستند إليها في حكمه، لذلك حرص علماؤنا من السلف الصالح على تحري الحقيقة والصواب في الأحكام، وذلك من خلال مصنفاتهم التي قننوا فيها الأحكام، حتى أننا وجدناهم في تآليفهم يتوقعون نوازل يمكن أن تقع بين أفراد المجتمع، فيلتمسون لها الحلول من القرآن والسنة.

لذلك كثرت المصنفات التي تتعرض لمثل هذا الموضوع كثرة لا يكاد أحد أن يلم بها؛ لأن تراثنا، أعني المخطوطات، تناهبته الأيدي، فتوزعت المخطوطات في أقطار الأرض، ما بين كتب مكتبة عامة، أو كتب في أرفف مكتبة خاصة، ولم يبق منها إلا القليل. وهذا الباقي مطروحٌ في زاوية مكتبةٍ ما، يكاد غبار النسيان أن يطمس معالمه. فآثرنا أن نعرض في هذه الدراسة لكتابٍ مخطوط من هذه الكتب، علّنا نحفز الهمم، فتنشط من عقال

الكسل والإهمال لجزء مهم جدًا في حياة المسلمين العامة، فتمتد يد باحثٍ من المعاصرين، فتعيد الحياة إلى هذا الكتاب بنشره محققًا تحقيقًا علميًا، فيستفيد منه قطاع كبير ممن يتسنمون وظيفة القضاء.

هذا الكتاب الذي نعرض له هو كتاب منتخب الأحكام، لابن أبي زمنين، وقد رأينا قبل عرضه أن نتحدث بشكلٍ موجز عن حياة مؤلفه: نشأته، وشيوخه، وتلامذته، ومصنفاته، ثم نتحدث عن الكتاب، وصفًا لنسخته المخطوطة التي نقدمها في هذه الدراسة معرجين على سبب تأليفه، ومنهجه فيه، ومصادره التي اعتمد عليها في تصنيفه، ونسبته له، ونسخه المخطوطة وأماكن وجودها في مكتبات العالم.

وكل ما نأمله أن يزداد اهتمامنا بتراثنا، لعلنا نستعيد يومًا ما مكانتنا المرموقة، يوم كانت أمتنا تقود العالم من ظلمات الجهل إلى أنوار الهداية، وتخرج الناس من كهوف التخلف إلى صروح الحضارة.

فكانت نشأته في بيتٍ يهتم بتنشئة أبنائه على حب العلم والعمل به. فنشأ شيخنا محبًّا للعلم مكبًّا عليه، جعله مقدمًا في الفقه، مؤثرًا في حياته للزهد والتبتل. فرفعه ذلك إلى رتبة كبار المحدثين والعلماء الراسخين، عارفًا بمذهب الإمام مالك بصيرًا به، فأعطاه ذلك جلالاً تفوّق به على أهل وقته في العلم والرواية والحفظ للرأي، والتمييز للحديث، والمعرفة باختلاف العلماء، متفننًا في العلم والآداب، مضطلعًا بالإعراب، قارضًا للشعر، متصرفًا في حفظ المعاني والأخبار مع التنسك والزهد، والاستنان بسنن الصالحين، حتى قيل إنه أمّة في الخير، عالمٌ عامل متبتل متقشف، دائم الصلاة والبكاء، واعظ مذكِّر بالله، فاشٍ للصدقة، معين على النائبة، مواسٍ بجاهه وماله، ينأى بنفسه عن التقرب للسلطان. كان ذا لسان وبيان، تصغي إليه الأفئدة قبل الآذان. نزل قرطبة، وتفقه فيها على جلّة من العلماء، ونبغ حتى صار يعدّ من مفاخرها، وشيخها ومفتيها.

المؤلف

أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري الإلبيري، المعروف بابن أبي زمنين، الفقيه المالكي، ولد سنة ٣٢٤هـ في بيت علم وفضل، فوالده كان فقيهًا، وشقيقه أبو بكر كان فقيهًا فاضلاً، ولي قضاء إلبيرة،

شيوخه :

تتلمذ شيخنا على جلة من العلماء، نذكر منهم:

١ - والده عبدالله بن عيسى بن محمد، المتوفى سنة ٣٥٩هـ.

٢ - وهب بن مسرة بن مفرج التميمي، أبو

الحزم - ٣٤٦هـ.

٣ - أبو إبراهيم، إسحاق بن إبراهيم ابن مسرة - ٣٥٢هـ.

٤ - أحمد بن مطرف بن عبد الرحمن ابن إبراهيم القرطبي.

٥ - سعيد بن مجلون بن سعيد بن عثمان الأموي الالبيري - ٣٤٦هـ.

٦ - محمد بن معاوية القرشي بن عبد الرحمن بن أبي بكر، ابن الأحمر -٣٥٨هـ.

تلامذته :

كما تتلمذ ابن أبي زمنين على جلّة من الشيوخ، وأخذ عنهم، تتلمذ على يديه جلّة من العلماء، نذكر منهم:

١ - محمد بن عبد الرحمن بن محمد ابن عوف، أبو عبدالله، الفقيه (- ٤٣٤هـ).

٢ - عثمان بن سعيد المقرىء، ابن الصيرفي، أبو عمرو الداني (- ٤٤٤هـ).

٣ - محمد بن يحيى بن أحمد بن محمد، أبو عبدالله، ابن الحذاء التميمي (-٤١٦هـ).

٤ - أحمد بن يحيى بن سميق، أبو عمر، القاضي القرطبي.

مصنفاته :

إضافة إلى اشتغاله بالعلم، والتدريس والوعظ، ترك عددًا من المؤلفات، استطعنا أن نحصر منها:

١ - اختصار شرح ابن مزين للموطأ. نسب له في: شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢/ ٢٣٣، طبقات المفسرين للسيوطي: ١٠٤.

٢ - آداب الإسلام. نسب له في: شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، الوافي بالوفيات: ٣/٣٢١، ذكره بعنوان أدب الإسلام.

٣ - أصول السنة. نسب له في: شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، طبقات المفسرين للسيوطي: ١٠٤، الوافي بالوفيات: ٣/٣٢١، بروكلمان، الذيل: ٣٣٥/١.

٤ - أصول الوثائق. نسب له في: شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، طبقات المفسرين للسيوطي: ١٠٤، ذكره بعنوان الوثائق، الوافي بالوفيات: ٣٢١/٣.

٥ - أنس المريدين، في الزهد. نسب له في: شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، الوافي بالوفيات: ٣٢١/٣، وذكر له في الهدية: ٢/٥٨ عنوان أنس الوحيد، لعله هو أنس المريدين.

٦ - تفسير القرآن الكريم. نسب له في: شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢٣٣/٢، وبروكلمان: ٢٠٥/١، والذيل: ٣٣٥/١.

٧ – حياة القلوب، في الزهد والحكم. نسب له في: الهدية ٢/٥٨، الإيضاح: ١/٤٢٤، الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، طبقات المفسرين للسيوطي: ١٠٤، الوافي بالوفيات: ٣/٣٢١، شجرة النور الزكية: ١٠١، ذكره بعنوان إحياء القلوب.

٨ – قدوة القارىء. نسب له في: شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، طبقات المفسرين للسيوطي: ١٠٤، بروكلمان، الذيل: ١/٣٣٥. طبع هذا الكتاب في ألمانيا، بعناية روث ويتشسيل، نشر جامعة فريدريك ويلهيلم، بون: ألمانيا، ١٩٧٠م. طبع بعنوان قدوة الغازي، لعله تحريف من المستشرق الألماني.

٩ – كتاب الشروط على مذهب الإمام مالك. نسب له في كتاب: بغية الملتمس: ٨٧.

١٠ – مختصر تفسير ابن سلام للقرآن. نسب له في: الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، طبقات المفسرين للسيوطي: ١٠٤.

١١ – المقرب في اختصار المدونة وشرح مشكلاتها. نسب له في: الوافي بالوفيات: ٣/٣٢١، طبقات المفسرين للسيوطي: ١٠٤، بعنوان مختصر المدونة، شذرات الذهب: ٣/١٥٦ بعنوان اختصار المدونة، الديباج المذهب: ٢/٢٣٢ بعنوان المغرب في اختصار المدونة، شجرة النور الزكية: ١٠١، بعنوان المغرب.

١٢ – منتخب الدعاء. نسب له في: الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، شجرة النور الزكية: ١٠١، بعنوان منتخب الدعوة.

١٣ – المنتخب في الأحكام. سيأتي الحديث عنه: إذ مخطوطه المعنى به في هذه الدراسة.

١٤ – المهذب. نسب له في الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، شجرة النور الزكية: ١٠١، الوافي بالوفيات: ٣/٣٢١ بعنوان المذهب.

١٥ – المواعظ المنظومة في الزهد. مجموعة من أشعاره. نسب له في شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢/٢٣٣.

١٦ – النصائح المنظومة. مجموعة ثانية من أشعاره. نسب له في شجرة النور الزكية: ١٠١، الديباج المذهب: ٢/٢٣٣.

هذا ما تمكنا من الوقوف عليه من مؤلفاته.

ومن الجدير بالذكر أنه إضافة إلى مؤلفاته في التفسير والحديث والفقه والمواعظ والحكم والزهد، كان في شعره رقيق الحاشية، عذب العبارة. وقد أورد له صاحب بغية الملتمس، وصاحب جذوة المقتبس الأبيات التالية:

الموت في كل حين ينشر الكفنا
ونحن في غفلة عمّا يراد بنا

لا تطمئن إلى الدنيا وزخرفها
وإن توشحت من أثوابها الحسنا
أين الأحبة والجيران ما فعلوا
أين الذين هم كانوا لنا سكنا
سقاهم الدهر كأسًا غير صافية
فصيرتهم لأطباق الثرى رهنا

بعد كل هذه الحياة الحافلة التي عاشها ابن أبي زمنين، أسلم روحه إلى بارئها، في إلبيرة، في ربيع الآخر من سنة ٣٩٩هـ، بعد أن عاش خمسًا وسبعين سنة.

المخطوط

النسخة التي بين أيدينا مصورة في ميكروفيلم، في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، في الفيلم رقم ٣٠٦٠، مصورة عن نسخة الخزانة العامة بمدينة الرباط في المغرب، محفوظة تحت رقم ١١٩١ / ٤ مركز البيضاء.

تتكون من ١٩٠ ورقة، في كل صفحة ٢٨ سطرًا، وفي كل سطر حوالي ٧ - ١١ كلمة، كتبت بخط مغربي، وتاريخ نسخها: العشر الأول من ذي القعدة سنة ٦٠٥ هـ. سجّل في الورقة الأولى تملك باسم محمد التهامي بن أحمد بن محمد الشريف الحسني، تملكها بالشراء من الفقيه أحمد بن ظفر بثمن قدره أربعون أوقية. وهذا التملك غير مؤرخ.

بعد صفحة العنوان ست ورقات سجل فيها فهرس الكتاب. يلي ذلك في ورقة قصيدة يقرظ بها ناظمها الكتاب.

نسخة قديمة، أطراف أوراقها الأولى مرممة، مما أثر في بعض الكلمات. وكتبت عناوين المسائل بخطٍ كبير واضح، وكذلك رؤوس الفقرات، على صفحاتها تعقيبات، مما يساعد في حفظ ترتيب الأوراق، وبعض الأوراق من وسطها ناقصة. وهذه النسخة ضمن المخطوطات التي تقدم بها أصحابها للفوز بجائزة الحسن الثاني للمخطوطات لسنة ١٩٨٤م.

سبب تأليفه

اشتهر هذا الكتاب اشتهارًا كبيرًا، فعرف في الشرق والغرب، وظهرت بركته. وقد ذكر مؤلفه في ديباجته سبب تأليفه له بقوله: «أردت بذلك النصيحة لمن كان من حكام المسلمين قد شغله ما قلّده وعصب به من درس كتب الفقه ومطالعتها والاستكثار من النظر فيها؛ ليستغني بما انتخبته من ذلك، إذا علمه، عن المشورة فيه متى ينزل به شيء، فليس يستحسن من الحكم أن يشاور في كل ما يرفع إليه من أمر الخصوص، بل كلما بعد مسرحه في علم القضاء كان أقبل له وأحرز لدينه...».

فقد أراد بتأليفه أن يساعد القضاة في أحكامهم؛ لأن منصب القضاء، والحكم بين الناس يشغل من يتقلده عن مطالعة كتب

الفقه ودراستها، والاستكثار من النظر فيها، فمطالعة هذا الكتاب تغنيه عن ذلك، وعن مشاورة غيره من القضاة؛ لأن الإكثار من المشاورة يضع القاضي في أدنى منزلة، فيؤثر ذلك في مكانته القضائية وفي أحكامه. كما ذكر ابن فرحون في كتابه الديباج المذهب أنه ألف هذا الكتاب لأجل أخيه أبي بكر بن عبدالله بن عيسى بن أبي زمنين (-٤٢٨هـ)، القاضي في إلبيرة.

منهجه فيه

قسّم ابن أبي زمنين كتابه هذا إلى عشرة أجزاء، جمع في كل جزء من هذه الأجزاء المسائل المتفقة في الموضوع، ورتبها، ضامًا بعضها إلى بعض، ليسهل الرجوع إليها، فتناول في **الجزء الأول**: الحكم في رفع المدعي، والحكم في أخذ المقالات، والحكم بين المتداعيين في التوكيل على الخصومة، وفي اليمين التي لا ترد، وفي الشهادة والشاهد، وفي ما يدّعي به العبد أو الأمة والموالي والأقارب والأصهار. وفي المدين يريد سفرًا فمنعه صاحب الحق، وغير ذلك من المسائل.

وفي **الجزء الثاني**: تناول فيه: في كتب القضاة بعضهم إلى بعض، وفي كتب القضاة إلى من يثقون به من غير القضاة، وموت القاضي المكتوب إليه أو يعزل قبل وصول الكتاب إليه، ومسائل تتعلق بالقاضي موتًا أو عزلاً بعد أن يحكم ولم ينفذ الحكم، ثم ما جاء في الحكم على الغائب، ومسائل في الاستعارة أو الاستئجار، أو الكراء، وما يتعلق بها من الغصب في كل حالاته ومسائله، وبعض مسائل من النكاح، وبعض مسائل من الدعوى في العارية، ومسائل في ارتهان الثياب والطعام، ومسائل من العارية، ومن مسائل الصناع.

وفي **الجزء الثالث** : مسائل الشفعة، والقسمة، وبعض المسائل المتعلقة بفتح باب أو كوّة على الجوار، أو طرق أو أقنية، وبعض مسائل من سقاية الأرض بماء غيره.

وفي **الجزء الرابع** : في مسائل الهبات، والحبوس على الأبناء والزوجات، أو التصدق من قبل الأب على أبنائه، أو الأبناء على آبائهم، ومسائل من الوصايا، ومسائل من العتق والمكاتبة.

وفي **الجزء الخامس** : في مسائل النكاح والصداق، ما يجوز وما لا يجوز، وشروط النكاح، وفي عيوب الرجال، وعيوب النساء، وفي نكاح نساء أهل الكتاب.

وفي **الجزء السادس** : مسائل الإحصان والإحلال، وباب الجامع في الطلاق والخلع والعدة، وما يجب للمعتدة. وما جاء في الرضاع.

وفي **الجزء السابع** : في البيوع وما فيها

من مسائل، وما يتعلق بها من رهن وكفالة ووكالة وتسليف، وغير ذلك.

وفي **الجزء الثامن** : مسائل تتعلق بالبيوع أيضًا وما يتبدى من عيوب في المبيع بجميع أنواعه، ومسائل الكراء وما يقع بين المتكارين من خلافات.

وفي **الجزء التاسع** : مسائل تتعلق بالاستئجار، والقراض، والشركة والمزارعة والمغارسة، والمساقاة والجوايح والغصب، والدّيات والجنايات والحدود.

وفي **الجزء العاشر** : مسائل متنوعة مما يعرض أمام القاضي، وما يتعلق بالقاضي من خلال أحكامه، وما يجب أن يفعله. وفي آخره باب من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مما جاء تعلقها بالقضاة.

وقد نهج المؤلف في إيراده للمسائل التي عرض لها في هذا الكتاب نهجًا سليمًا، متميزًا، فهو يذكر المسألة، أحيانًا تحت عنوان باب في كذا، وأحيانًا تحت عنوان الحكم في كذا، وأحيانًا تحت عنوان في كذا. ثم يذكر ما ورد فيها عند فقهاء المذهب المالكي، من خلال كتبهم، فيذكر اسم الكتاب تارةً، ويذكر اسم المؤلف تارةً أخرى، ثم يتبع ذلك بآراء غيره، أي إنه يذكر جلّ الآراء التي وردت في المسألة، وفي بعض المسائل يستوفي كل الاحتمالات التي يمكن أن تطرأ، أو تقع بين المتخاصمين، فيورد الاحتمال، ثم يتبعه بالحكم، وهكذا، وعلى سبيل التمثيل نثبت هنا ثلاثة أمثلة مما ورد في الكتاب في مواضع مختلفة.

المثال الأول ما جاء تحت عنوان:

الحكم في المقالات في الدعوى: «قال محمد: ومن شأن حكّام العدل، إذا وقف بأحد منهم خصمان، أن يقول لهما من المدعي منكم؟ فإن قال أحدهما: أنا المدعي، قال له: تكلم، وأمر المدعى عليه بالسكوت، حتى يفرغ المدعي من مقالته، وإن قال كل واحدٍ منهما عن صاحبه: إنه المدعي، أمرهما بالارتفاع عنه حتى يأتي أحدهما ويطلب الخصومة، فيكون هو المدعي، وكذلك قال ابن حبيب، ورواه عن أصبغ».

المثال الثاني : ما جاء في الورقة ٣٠ من الجزء الثاني تحت عنوان :

باب فيمن قضي له بحق فلم يقبضه حتى مات القاضي أو عزل وتعجيز القاضي له ، وقطع حجته عن المدعى عليه

جاء قوله: «وفي سماع عيسى: وسئل ابن القاسم عن القاضي يقضي للرجل فلا يحوز المقضي له ما قضى به حتى يموت القاضي أو يعزل، هل يستأنف الخصومة في ذلك، أم ينفعه ما كان قضي له به، وإن لم يكن حازه؟ فقال: يمضي القاضي الذي قضى به القاضي

الأول، ولا ينظر فيه القاضي الآخر إلا أن يكون جورًا بيّنا فينقضه، وهو أمرٌ لا اختلاف فيه.

وفي كتاب ابن حبيب: وسمعت مطرفًا يقول: من ادعى قبل رجل دعوى من مال أو عرض أو عبد، وأتى على دعواه بشاهدين، واستعدَ لهما القاضي، وضرب لهما في ذلك أجلاً، ثم عجز عن تعديلهما، أولم ير له القاضي حقًا فيما ادعاه، وقد قاعد صاحبه وخاصمه، فإنّ حقًا على القاضي أن يكتب للمدعى عليه كتابًا يقطع حجة المدعي، وتعجيزه إياه عن إثبات ما ادعاه قبله، ويشهد له على ذلك؛ ليكون ذلك براءة للمدعى عليه من المدعي، ومن تردد بالخصومة عليه في ذلك الشيء متى ما شاء عند ذلك الحكم أو عند غيره، ولكن يقطع ذلك بالإشهاد عليه، ومتى ما جاء بعد ذلك بشاهدين عدلين بإثبات ما كان عجز عنه لم ينظر له فيهما بعد ذلك الحاكم، ولا من كان بعده إلا ثلاثة أشياء، العتق والطلاق والنسب، فإن عجز طالب ذلك عن تحقيقه، ليس تعجيزه يمنعه من القيام ولا من رجوع القاضي إليه في الحكم له متى أثبته وأحقه عند ذلك الحاكم.

قال عبد الملك فأعلمت أصبغ بن الفرج بقول مطرف فروى مثله عن ابن القاسم وابن وهب وأشهب ».

فنلاحظ من خلال قراءة هذه الفقرة أنه يعرض المسألة، ويذكر آراء الفقهاء فيها، ويستكملها كلها، ليضعها بين يدي القضاة: ليستفيدوا منها في أحكامهم.

والمثال الثالث ما جاء تحت عنوان

باب فيمن استحق من يده شيء مما له غلة ، أو استحق له طعام أو ثياب

« وفي المدونة قال سحنون: قلت لابن القاسم: أرأيت لو أنّ رجلاً ابتاع دارًا فاستغلها زمانًا، ثم استحقها رجل، لمن تكون الغلة؟ فقال: للذي كانت الدار في يديه بالضمان.

وكذلك لو ورث من أبيه دارًا أو عبدًا، إلا أنه لا يدري من أين كانوا لأبيه، أو لعله قد ابتاعهم، قلت له: فإن كان الذي باع هذه الأشياء قد غصبها من أهلها؟ فقال: إذا لم يعلم المشتري بالغصب، فالغلة له. وكلّ ما له غلة من الدور والأرضين والنخيل وجميع الثمار والحيوان، فهو في هذا سواء.

قلت له: فإن كانت الدار والعبد إنما وهبوا لأبيه، فقال: إن علم الموهوب غصب هذه الأشياء من الذي استحقها أو غصبها من رجل، وهذا المستحق وارثه، فجميع الغلة والكراء للمستحق.

قلت له: فإن استغل الموهوب له هذه الأشياء، أو استغلها ابنه وهو عالمٌ بالغصب أو غير عالم، فقال: إن كان عالمًا ردت الغلة التي اغتل على المستحق؛ لأن الموهوب له إذا علم بالغصب، فقبل الهبة، فهو كالغاصب، وإن

كان لم يعلم، كان ما اغتل موهوبًا له، وإن كان الغاصب مليًا غرم الغاصب ما اغتل الموهوب له، وإن لم يكن مليًا كان على الموهوب له أن يرد ما اغتل؛ لأنه لم يؤد فيما اغتل ثمنًا، فتكون له الغلة بالضمان، ويعطى قيمة عمله إن كان له فيها عمل، فمنزلة ما لو أنّ رجلاً اغتصب ثوبًا أو طعامًا فوهبه لرجل، فأكل الطعام أو لبس الثوب، أو كانت دابة فباعها وأكل ثمنها، ثم استحقت هذه الأشياء، فإن كان عند الواهب مال، وقد فاتت تلك الأشياء أغرمها الواهب، وإذا كان الموهوب لا يعلم بالغصب، وإن لم يكن للواهب مال أغرم الموهوب له، ولم يكن له أن يرجع بذلك على الواهب، وكذلك إذا اعتل العبد أو الدار أو الدابة، لزمه أن يرد جميع الغلة إلى مستحق الدار، وكذلك إذا مات الغاصب وتركها ميراثًا فاستغلها ولده، ثم استحقت من يده، فإن الغلة أيضًا تكون للمستحق.

قال محمد : لابن القاسم، في كتاب الغصب، خلاف ما قاله هاهنا فيما يصير إلى الغاصب من غلة العبيد، قلت له: فإن تلفت هذه الأشياء من يد الموهوب له من غير فعله، قال: فلا شيء له عليه، إذا علم أنه لم يتعدّ فيها، ولا علم بعضها.

قلت: فمن اشترى عبدًا في سوق المسلمين فوهبه لرجل، ثم أتى رجل فاستحقه، قال: يقال للمستحق: إن شئت فابتع بالثمن، وإلا فاطلب العبد، فإن وجدته أخذته، ولا شيء لك على المشتري الواهب، قلت: فلو أن رجلاً ابتاع طعامًا فأكله، أو ثيابًا فلبسها وأبلاها، أو ابتاع ماشية فذبحها وأكلها، ثم استحق ذلك من يده، فقال: يغرم المشتري ذلك كله، ولا يوضع عنه، وله أن يرجع على البائع بالثمن، وإنما الذي يوضع عنه ما هلك في يده من الحيوان أو انهدم من الدور، وكذلك الحنطة والثياب إذا ذهب بأمر من السماء يقوم على ذلك بينة، فلا شيء عليه».

مصادره في الكتاب

ذكر المؤلف في ديباجته أنه جمع: «فيه عيونًا من مسائل الأقضية والأحكام استخرجتها من الأمهات وانتخبتها حسانًا جيادًا»، من هذا القول نستطيع أن نقول إنه جمع هذا الكتاب من أمهات الفقه المالكي، لكنه لم يذكر في المقدمة أسماء أو عناوين هذه الأمهات، وإنما ترك ذلك إلى المسائل، فيذكر في كل مسألة مرجعه الذي أخذ هذه المسألة أو تلك منه، تارةً يذكر العنوان، كما فعل في ذكر المدونة، وتارةً يذكر عبارة كتاب فلان، كما فعل بقوله: كتاب ابن حبيب، وتارةً يذكر عبارة قال فلان، أو روى فلان، أو وفي سماع فلان وغير ذلك من العبارات.

ومن خلال المطالعة في المخطوط نستطيع

أن نحدد عناوين بعض الكتب التي استمد منها مادة كتابه، وهي:

١ - المدونة، لسحنون، عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي (- ٢٤٠هـ).

٢ - الواضحة في الفقه والسنن، لابن حبيب، عبد الملك بن حبيب بن سليمان القرطبي (- ٢٣٨هـ).

٣ - أجوبة محمد بن سحنون، لمحمد بن عبد السلام (سحنون) التنوخي (-٢٥٦هـ).

٤ - الرسالة السحنونية، لمحمد بن عبد السلام (سحنون) التنوخي (- ٢٥٦هـ).

٥ - العتبية، للعتبي، محمد بن أحمد بن عبد العزيز القرطبي (- ٢٥٤هـ).

٦ - المختصر الكبير، لابن عبد الحكم، عبد لله بن أعين المصري (- ٢١٤هـ).

٧ - المجموعة، لابن عبدوس، محمد بن إبراهيم القيرواني (- ٢٦٠هـ).

وغيرها مما لم نتمكن من الوصول إلى تحديده أو معرفته.

ولعل أهم ما يميّز هذا الكتاب أنه يجمع الآراء الفقهية، في مذهب الإمام مالك، في الأحكام المختلفة، التي يحتاج إليها القضاة في تحريهم العدل والصواب في أحكامهم، فقد حفظ لنا هذا الكتاب هذه الآراء، كما أنه جمعها في موضوع واحد، نستطيع أن نجعل منه أكثر من كتاب، بحيث يمكن جمع أقوال عالم بعينه منه. كما حفظ لنا كثيرًا من هذه الآراء التي قد يصعب على الباحث الوصول إليها. من كل هذا يكتسب الكتاب قيمته وأهميته لدارسي الفقه المالكي.

هذا ومن الجدير بالذكر أن الذين جاءوا بعده، وصنفوا في هذا الموضوع قد تتلمذوا على كتابه، ولعل من أبرزهم وضوحًا في هذا الأمر، هشام بن عبدالله، ابن هشام الأزدي (- ٦٠٦ هـ) فقد نقل عن هذا الكتاب في مواضع كثيرة من كتابه «المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام». كما اعتمد عليها بعض القضاة، مثل قاضي غمارة، التقي بن ريان الزجلي، حيث نسخت له نسخة من هذا الكتاب ليرجع إليها وقت الحاجة.

نسبته

نسب له هذا الكتاب في شجرة النور الزكية: ١٠١، وفي الديباج المذهب: ٢/٢٣٣، وفي الوافي بالوفيات: ٣/٣٢١، وفي تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل: ١/٣٣٥.

نسخه المخطوطة

تمكنّا من التوصل إلى معرفة أماكن وجود إحدى عشرة نسخة في مكتبات متعددة، وهي:

١ - نسخة مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط، في المغرب، تحمل الرقم ٤/١٩٩١ البيضاء، ويوجد عنها نسخة مصورة في ميكروفيلم، في مركز جمعة

الماجد للثقافة والتراث، الفيلم رقم ٣٠٦٠، تاريخ نسخها في ذي القعدة سنة ٦٠٥هـ وهي التي اعتمدنا عليها في هذه الدراسة.

٢ – نسخة مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط، في المغرب، تحمل الرقم ٥١٢ [٤٢٤ق] ويوجد عنها نسخة مصورة في ميكروفيلم، في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الفيلم رقم ٣٠٦٧.

٣ – نسخة مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط، في المغرب، تحمل الرقم ٣٣١١ [١٧٣٠د]. تاريخ نسخها سنة ١٠٩٦هـ بخط عبد السلام بن سليمان الخالدي، نسخها لقاضي غمارة، التقي بن ريان الزجلي.

٤ – نسخة مخطوطة في مركز دراسة جهاد الليبيين، تحمل الرقم ٥٩٣، تاريخ نسخها سنة ٨٦١هـ.

٥ – نسخة مخطوطة في دار الكتب الوطنية بتونس، تحمل الرقم ١٣٢، بخط مغربي، نسخها الحسن بن محمد المريد الفزاري، سنة ٨٩٤هـ.

٦ – نسخة مخطوطة في دار الكتب الوطنية بتونس، تحمل الرقم ٥٩١٩، بخط مغربي، نسخها حسين بن عبد الحق التنوخي، سنة ١١٩٣هـ.

٧ – نسخة مخطوطة في دار الكتب الوطنية بتونس، تحمل الرقم ٤٨٦٣، بخط علي بن أحمد الشريف الهلالي، سنة ١١٩٨هـ.

٨ – نسخة مخطوطة في دار الكتب الوطنية بتونس، تحمل الرقم ٥٩٥٢، بدون تاريخ.

٩ – نسخة مخطوطة في المكتبة الوطنية بالجزائر، تحمل الرقم ١٣٦٨. ذكر هذه النسخة بروكلمان في تاريخ الأدب العربي، الذيل: ١/٣٣٥.

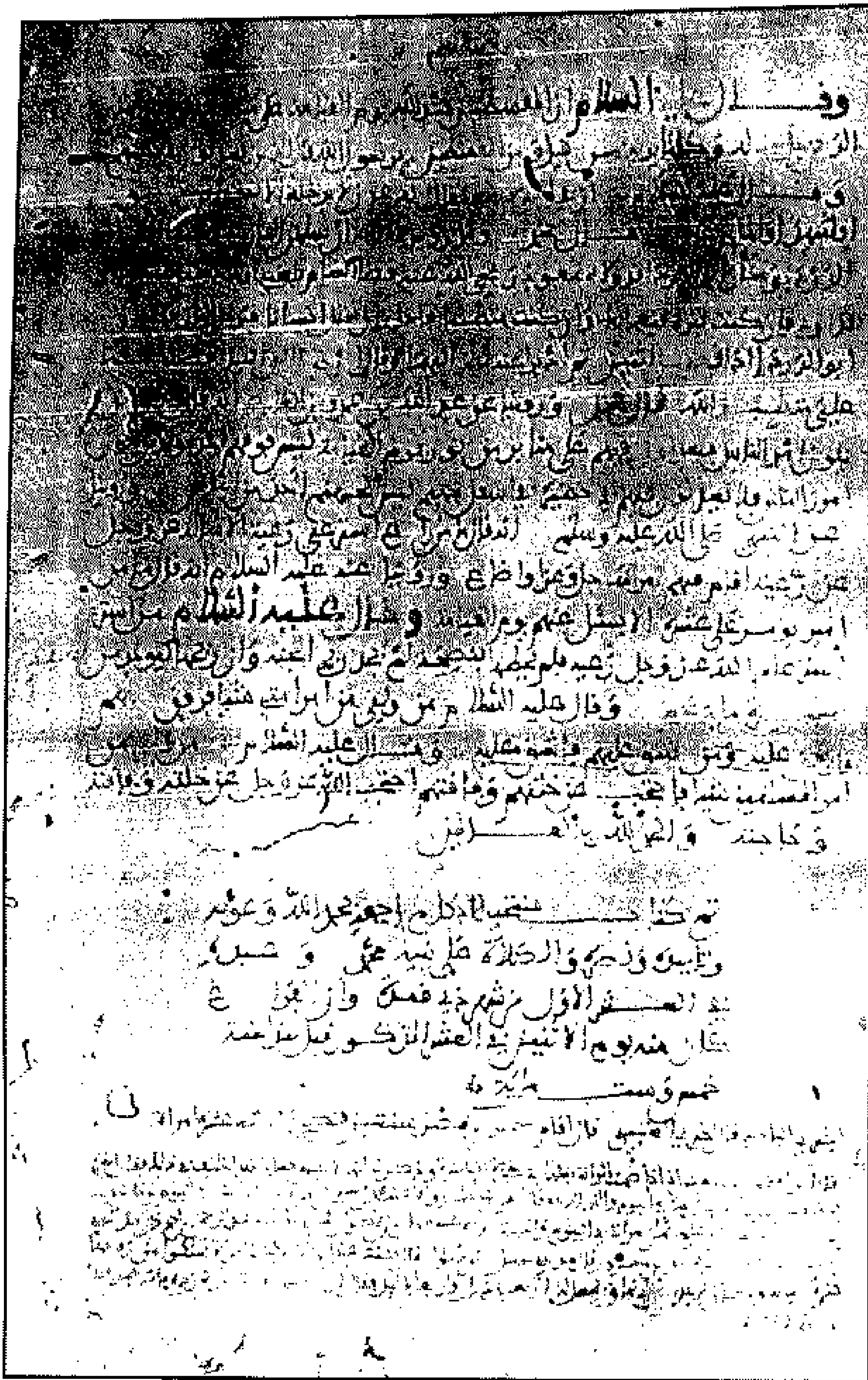
١٠ – نسخة في المكتبة الوطنية بمدريد – إسبانيا، تحمل الرقم ٣٩، بخط مغربي، نسخها محمد بن أحمد بن عيدان بن علي بن عيدان. ذكر بروكلمان هذه النسخة في تاريخ الأدب العربي، الذيل: ١/٣٣٥.

١١ – نسخة في المكتبة الوطنية بمدريد – إسبانيا، تحمل الرقم ٩٨. ذكر بروكلمان هذه النسخة في تاريخ الأدب العربي، الذيل: ١/٣٣٥.

بعد أن بيَنا فيما سبق أهمية هذا المخطوط وأماكن نسخه المخطوطة في مكتبات العالم نتمنى أن تمتد إليه يد باحث من علمائنا المعاصرين، المهتمين بتراث فقه الإمام مالك، فتنفض عن هذا الكتاب غبار الزمن، فتحييه بالتحقيق والنشر، وتبعث إليه الحياة من جديد، علّنا نستفيد من علمه المبثوث فيه في حياتنا العملية.



الورقة الأولى من المخطوط (منتخب الأحكام)



الورقة الأخيرة من المخطوط (منتخب الأحكام)

المصادر والمراجع

بروكلمان : كارل.

- تاريخ الآداب العربية، الطبعة الأجنبية، بريل - ليدن، ١٩٩٦.

البغدادي : إسماعيل باشا.

- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م.

الجلال السيوطي : عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (٩١١هـ).

- طبقات المفسرين. تح علي محمد عمر. مكتبة وهبة - القاهرة، ١٣٩٦هـ = ١٩٧٦م.

الحميدي : محمد بن فتوح الأزدي (٤٨٨هـ).

- جذوة المقتبس، تح. إبراهيم الأبياري، ط٢. دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م.

الداودي : محمد بن علي بن أحمد (٩٤٥هـ).

- طبقات المفسرين، تح. علي محمد عمر، ط١. مكتبة وهبة - القاهرة، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

الزركلي : خير الدين.

- الأعلام، ط٩، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ١٩٩٠م.

الشريف : إبراهيم سالم.

- فهرس المخطوطات بمركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي، ط١. نشر مركز دراسة جهاد الليبيين - ليبيا - ١٩٨٩م.

الصفدي : خليل بن أيبك، صلاح الدين (٧٦٤هـ).

- الوافي بالوفيات. باعتناء س. ديدرينغ، دار فرانز شتاير - شتوتغارت - ألمانيا، ١٤١١هـ = ١٩٩١م.

العزيزي : ميخائيل.

- فهرس مخطوطات المكتبة العربية الإسبانية في مدريد، نشر مكتبة أوتنابروك، مدريد - إسبانيا، ١٩٦٩م.

علوش : ي س، الرجراجي: عبدالله.

- فهرس المخطوطات العربية في الخزانة العامة بالرباط، مطبوعات معهد الأبحاث العليا المغربية، المكتبة الشرقية والأمريكية - باريس، ١٩٥٤م.

ابن العماد : عبد الحي بن أحمد بن محمد، (١٠٨٩هـ).

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. د.ت.

ابن عميرة : أحمد بن يحيى بن أحمد الضبي، (٥٩٩هـ).

- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس - دار الكتاب العربي - ١٩٦٧م.

ابن فرحون : إبراهيم بن علي بن محمد (٧٩٩هـ).

- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تح. د. محمد الأحمدي أبو النور، مكتبة دار التراث، القاهرة - مصر. د.ت.

فهرس مخطوطات دار الكتب الوطنية بتونس.

- وزارة الشؤون الثقافية - مصلحة المخطوطات . تونس . مرقونة على الآلة الطابعة.

كحالة : عمر رضا.

- معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

مخلوف : محمد بن محمد (١٣٦٠هـ).

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. د.ت.

ابن الفرضي : عبدالله بن محمد (٤٠٣هـ).

- تاريخ علماء الأندلس، تح. إبراهيم الأبياري. ط٢. دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م.

النظام العربي الإسلامي في ترميم المخطوطات والوثائق التاريخية باستخدام الألياف السيللوزية في مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

إعداد : بسام عدنان داغستاني - مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - شعبة ترميم المخطوطات

مقدمة

من الطبيعي جدًا أن تنشأ معالجة ترميم المخطوطات في وقتٍ لم تكن فيه الطباعة معروفة بعد، ولم يكن استبدال نسخة جديدة بنسخة بالية أمرًا هينًا كما هي الحال في عصر الطباعة. وعلى الرغم من أنه لم يبق لنا من آثار القرون الأولى للهجرة الشريفة أي دليل مادي على وجود هذه الأعمال إلا أن التاريخ يحدثنا أن ميزانية دار الحكمة التي أنشأها الحاكم بأمر الله في القاهرة سنة 395 للهجرة حدّد فيها بند لترميم المخطوطات التي تتعرض للتلف والإصابة، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على وعي مكتبي ممتاز ومظهر عظيم من مظاهر الاهتمام بالمخطوطات والحفاظ عليها. كما أنه يدل دليلٌ واضحٌ وجليّ على أن هذا العلم هو علمٌ عربي إسلامي بحتٌ ، وأن العرب المسلمين هم أول من بدأوا بالحفاظ على التراث وصيانته.

وإيماناً بأهمية هذا الجانب في حفظ تراثنا وصيانته، فقد كان من أهم أهداف مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث إنشاء عمل عربي إسلامي خاص بنا، والاستغناء قدر الإمكان عن الغرب في صيانة مخطوطاتنا من جهة، وأن يكون العمل فيها بكل ما يحتاج إليه بأيدٍ عربية وإسلامية من جهةٍ ثانية، محققين بذلك الاكتفاء الذاتي والاعتماد على العناصر الوطنية؛ لأننا الأولى بحفظ مخطوطاتنا وصيانتها.

لمحة عن نظام الترميم بالألياف

بعد الاستقرار السياسي في أوروبا إبان الحرب العالمية الثانية بدأت الجهات الحكومية فيها بالاهتمام بالموروث الثقافي المدوّن على الورق سواء ما كان منها مخطوطًا أو ما كان مطبوعًا، ومن خلال الإحصاءات لهذا الموروث تبين لها أن ما يحتاج من الموروث المخطوط إلى إنقاذ وصيانة وترميم يعد بمئات الآلاف، وهذا يحتاج إلى جهودٍ خرافية لإنقاذه وصيانته، فكان لا بدّ من التفكير بوسيلة نستطيع من خلالها تسريع عمليات الصيانة والترميم، وذلك من خلال ابتكار أجهزة خاصة لتحقيق هذا الغرض، فكان أن خرج للعالم نظام الترميم بالألياف الذي يعدّ النظام الأمثل لترميم الأوراق التالفة لدقته وسرعته. وقد تطور هذا النظام تطورًا عظيمًا خلال الأعوام السابقة مما جعله في مقدمة أعمال الترميم الصعبة التي تحتاج إلى جهدٍ كبير ووقتٍ كثير، مثل:

١- ملء الفراغات الناتجة عن نشاط الحشرات.

٢ - إكمال النواقص في الأوراق التالفة بسبب القوارض أو الحريق.

٣ - الأوراق الجافة سريعة التكسر.

فمن بداية السبعينات إلى اليوم شهد هذا النظام قفزة نوعية متطورة، حيث وصل إلى ما هو عليه الآن من دقةٍ وإتقان وسرعة تزيد خمسين ضعفًا عن العمل اليدوي، ويعتمد على أمورٍ أساسية ثلاثة:

١ - توفر الجهاز الآلي للترميم.

٢ - وجود المادة التي تستخدم للترميم وهي الألياف السيللوزية النقية.

٣ - خضوع هذه المادة إلى نظام حساب دقيق لمعايير الألياف والماء.

إلا أن هذا النظام انتشر في البلاد الغربية وتعذر انتشاره في الدول العربية والإسلامية للأسباب التالية:

١ - القيمة المرتفعة لثمن الجهاز.

٢ - غلاء ثمن الألياف السيللوزية التي يجب استيرادها من بلد المنشأ.

٣- تعقيد الجهاز بأنظمة ميكانيكية

وكهربائية وإلكترونية مما يجعل نسبة الأعطال فيها كبيرة.

٤ - قلة وجود الخبراء المدربين على هذا النظام.

٥ - عدم وجود صيانة لهذا الجهاز إلا في بلد المنشأ.

ونظرًا لأهمية هذا النظام وضرورة وجوده في كل مركز عربي إسلامي كان لا بدّ من إيجاد البديل المناسب الذي يؤدي الغرض نفسه ويستطيع كل مركز من هذه المراكز التي سبق ذكرها اقتناءه بسهولة ويسر.

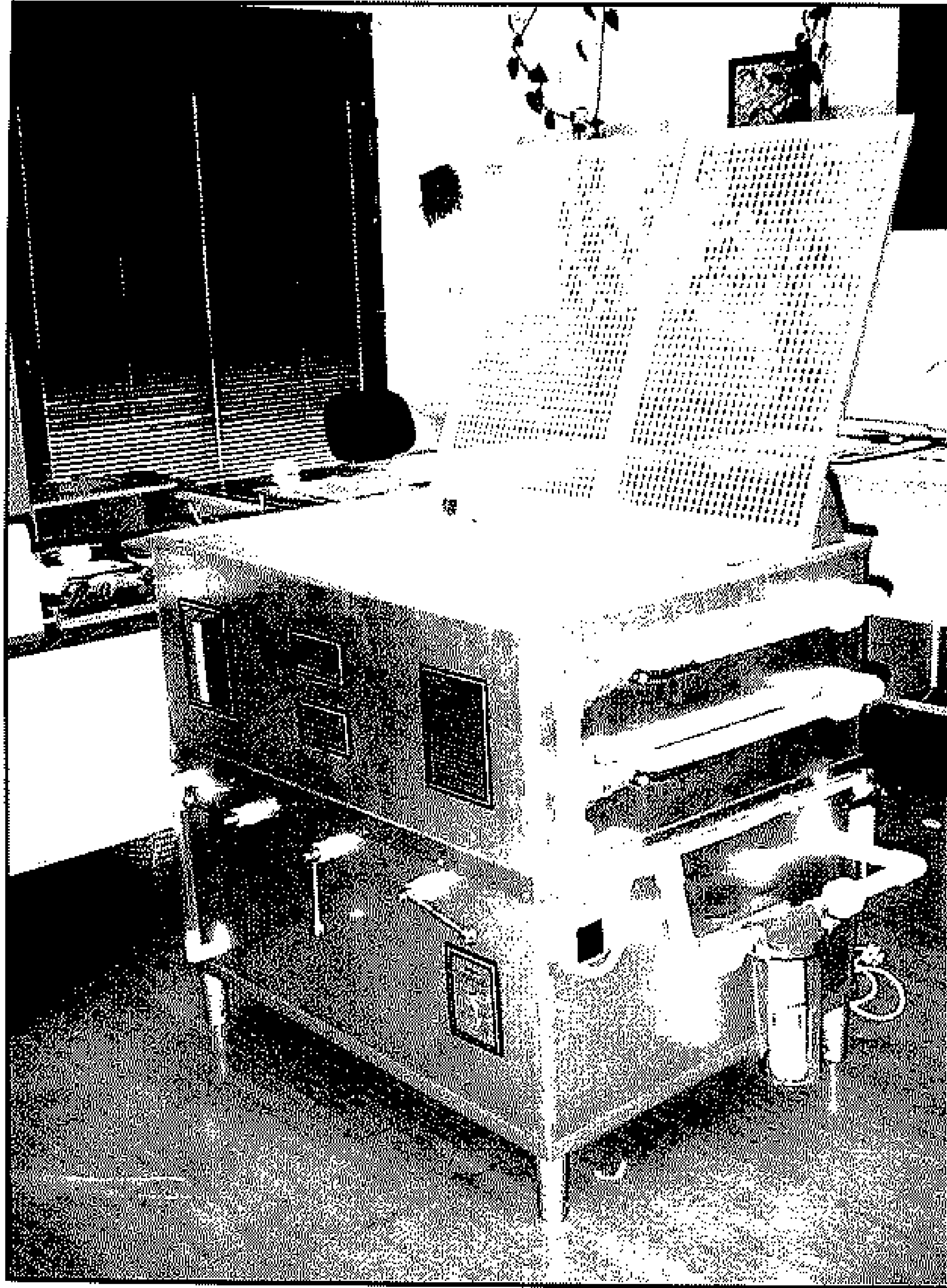
لذلك عكفت على دراسة هذا النظام دراسة وافية من جميع النواحي العلمية والعملية، وذلك منذ عام ١٩٩٤، وقد أخذت الدراسة قرابة عامٍ ونصف عام أجريت خلالها تجارب وبحوثًا عديدة لبنود هذا النظام، كان أولها وضع التصميم النهائي لجهاز الترميم الآلي، ومن ثم تصنيعه وتجريبه، وقد نجحت التجربة بشكلٍ ممتاز والحمد لله، وقد أطلقنا على الجهاز اسم جهاز الماجد للترميم تكريمًا لرئيس المركز السيد جمعة الماجد، الذي كان له الدور الكبير مع إدارة المركز في إنجاح هذا المشروع وظهوره إلى النور من خلال الدعم غير المحدود ماديًا ومعنويًا وإيمانهم المطلق بهذا العمل الذي يخدم تطلعات المركز الحقيقية في خدمة هذا التراث المجيد.

جهاز الماجد للترميم

يعدّ جهاز الترميم المحور الأساسي في نظام الترميم بالألياف، وبقدر ما يكون مبدأ الجهاز بسيطًا يكون زمن تنفيذ العمل أكثر سرعةً، وبالتالي لا يحتاج فيه المرمم إلى مهاراتٍ عالية لإنجاز هذا العمل بهذا النظام، وقد صمّم جهاز الماجد على مبادىء فيزيائية بسيطة بعيدة عن التعقيد الكهربائي والميكانيكي. وبهذا الابتعاد حققنا هدفين أساسيين.

١ - الاستغناء عن خبير صيانة؛ لأن الجهاز لا يحتاج إليه.

٢ - تقليل نسبة الأعطال بقدرٍ كبير.



ومن ميزات هذ الجهاز السرعة في تنفيذ الأعمال، فوحدة العمل الواحدة فيه تستغرق زمنًا قدره (٨) ثماني دقائق من بدايتها إلى نهايتها، وهذا زمنٌ قياسي بالنسبة للعمل المنفذ.

مواصفات الجهاز

١ – جهازٌ يعمل على ترميم المخطوطات والصحف والمجلات والكتب.

٢ – الطاقة الكهربائية اللازمة لتشغيل الجهاز ٢٢٠ ڤولت.

٣ – الجهاز مصنوع من مادة الألمينيوم المقاوم بسماكة ٤ مم.

٤ – مؤلَّف من ثلاثة مستويات مختلفة الأحجام مركبة بشكل رأسي.

٥ – مزوَّد بشبكة بلاستيكية مزدوجة ثابتة ومتحركة يمكن استبدالها عند الحاجة.

٦ – الصمامات الداخلة إلى الجهاز والخارجة منه من البلاستيك الممتاز وذات عمل يدوي.

٧ – الصمامات المولدة للضغط السالب مصنوعة من النحاس.

٨ – سعة الجهاز ٣٢٠ لتر من الماء تتوزع على المستويات الثلاثة.

٩ – أبعاد الجهاز ٨٠ سم عرض، ١١٠ سم طول، ١٠٠ سم ارتفاع.

١٠ – يمكن تفريغ الجهاز من الماء نهائيًا بالطريقة اليدوية أو بالطريقة الكهربائية.

١١ – الجهاز مزود بأنبوب قياس لتحديد مستوى الماء بداخله.

طريقة العمل بالجهاز

١ – يملأ الخزان الرئيسي بالماء عبر صمام الإدخال حتى مستوى العلامة المحددة على أنبوب القياس.

٢ – ثم يضخ الماء من الخزان الرئيسي إلى خزان الضغط السالب باستخدام المضخة والصمام الخاص به حتى مستوى الشبكة الثابتة، ومن ثم إغلاق الصمام وإغلاق المضخة.

٣ – توضع المواد المراد ترميمها على الشبكة بعد التأكد من عدم وجود فقاعات هوائية تحتها، وأيضًا التأكد من إحكام الإغلاق عند الأطراف.

٤ – ننزل الغطاء الشبكي على المواد السابقة، ونبدأ عملية ضخ الماء إلى الخزان العلوي عبر صمام وأنبوبة ضخ باستخدام المضخة حتى الحد المبين في هذا الخزان.

٥ – نسكب الألياف السيللوزية المجهزة في الخزان العلوي ويتم تحريكها باليد ليتم التجانس، ومن ثم فتح صمام الضغط السالب ورفع الغطاء الشبكي بهدوء.

٦ – الانتظار حتى تفريغ المستوى العلوي من الماء تماما، ثم نقوم بإغلاق صمام الضغط السالب وهو آخر الأعمال.

تنبيهات

لا بدّ في أثناء العمل من الالتزام بالتعليمات التالية:

١ – التقيّد بالحد الأعلى للماء عند الإشارة الموجودة على أنبوب القياس عند ملء الخزان الرئيسي بالماء.

٢ – التأكد من إغلاق المضخة في حالة إغلاق الصمامات الموصولة بها.

٣ – التأكد دائما من نظافة فلتر التصفية قبل العمل.

٤ – التأكد من نظافة البخاخات في أنبوب الضخ قبل العمل.

٥ – التأكد من فتح صمام تفريغ الهواء بالخزان السفلي قبل العمل.

٦ – التأكد من وصول قوة الضغط المطلوبة وعدم زيادته على الشبكة البلاستيكية في أثناء العمل.

٧ – التأكد من إغلاق جميع الصمامات بالجهاز بعد الانتهاء من العمل.

٨ – عدم ترك المياه داخل الجهاز لفترات طويلة، ومن أجل ذلك ننصح بتفريغه بعد كل ١٥ ساعة عمل متواصل.

الألياف السيللوزية النقية

بعد ذلك كان لا بدّ من تحقيق البند الثاني من هذا النظام وهو إيجاد الألياف السيللوزية الخاصة بأعمال الترميم، وهنا كان البحث عن مواد خام أولية موجودة في بلادنا تصلح لاستخراج الألياف النقية الخاصة بالعمل. وبعد دراسات عديدة وتجارب على خامات عديدة توصلت إلى خامتين هما:

١ – سعف النخيل.

٢ – نبات القنب.

حيث تمَ استخراج الألياف النقية مطابقة



للمواصفات العالمية من الناحية الفيزيائية والكيميائية التي تصلح للعمل في هذا المجال والتي تتجلى بـ:

١ – نقاء الألياف من كل الشوائب.

٢ – الطول الجيد.

٣ – الوسط المعتدل الكيميائي.

٤ – العمر التقديري الطويل.

وقد اعتمد المركز بعد دراساتٍ واستشاراتٍ عديدة نبات القنب لتميزه بالمواصفات الجيدة التي سبق ذكرها، بعد ذلك تمّ تصميم معمل خاص وتنفيذه لاستخراج هذه الألياف محليًا بقدرة إنتاجية متوسطة، تسدّ الحاجة وتلغي طلبنا، لتوافرها، من المراكز الثقافية في العالم العربي والإسلامي.

نظام حساب الكميات

وهو البند الثالث من هذا النظام حيث تمّ تقسيمه إلى نوعين من الحسابات:

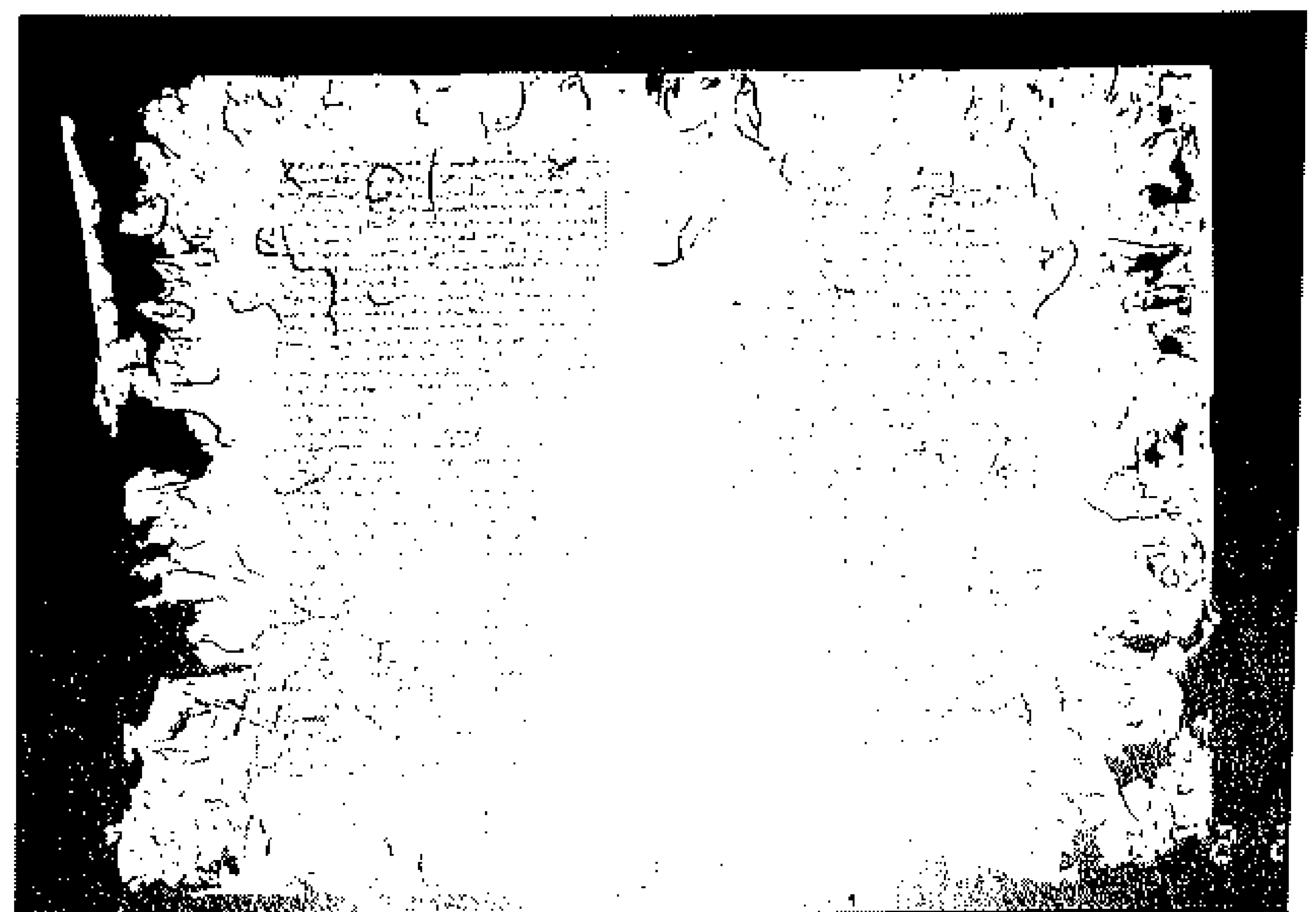
١ – الحساب الخاص للترميم

يعتمد نجاح العمل في هذا الحساب على خبرة المرمم في أثناء العمل: لأن أي خلل يؤدي إلى عدم نجاح عملية الترميم وإلحاق التلف بالمادة المرمّمة.

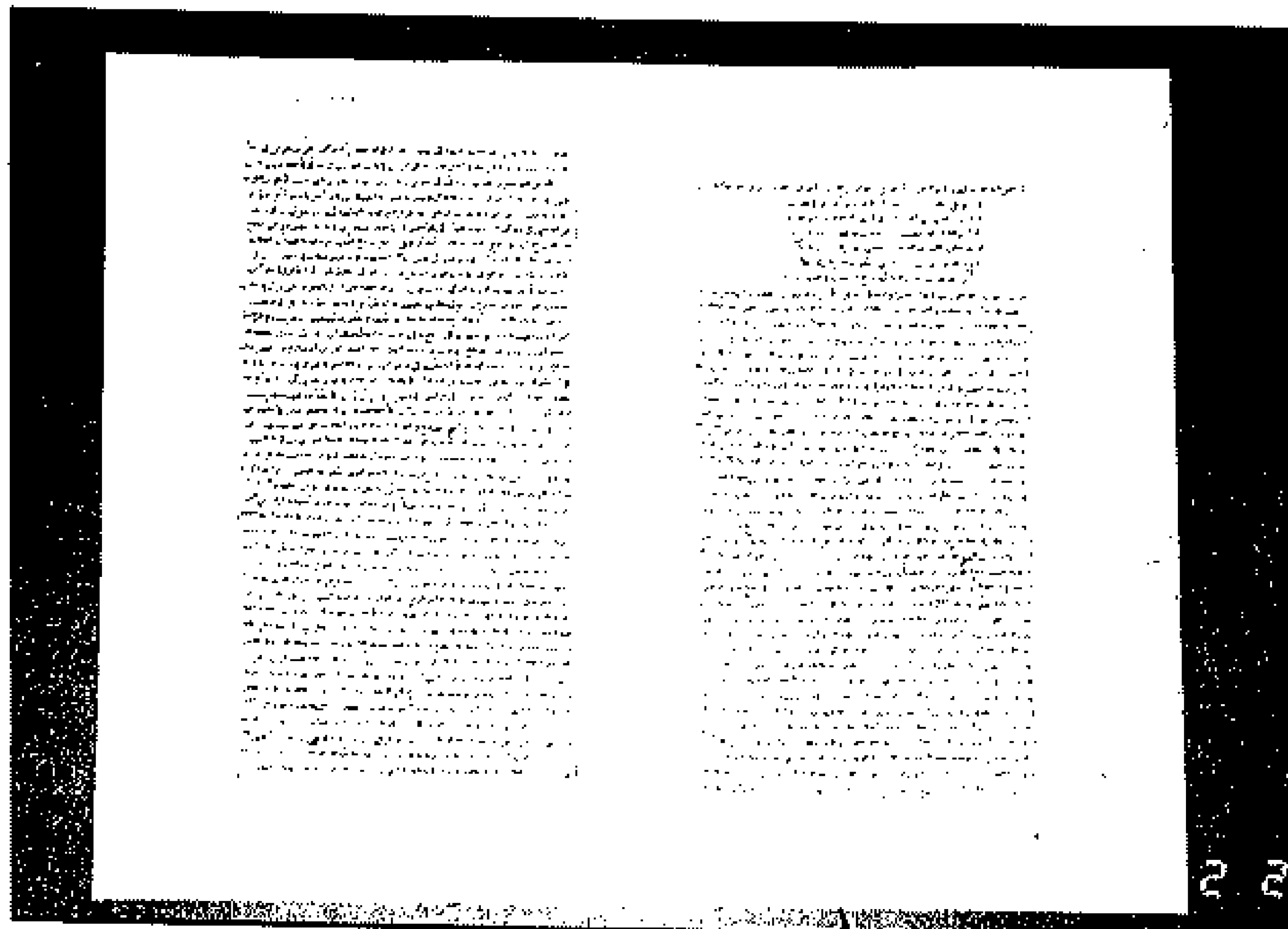
عند تطبيق هذا الحساب يجب إجراء تجارب وحسابات خاصة بكل حالة ولكل مرة على حدة، ومن الجدير بالذكر أن هذه الحسابات لا تعطي النتيجة المطلوبة دائمًا، لذلك فإن الخبرة هي الأساس في هذا العمل، حيث يمكن للمرمّم أن يحدد كمية الألياف وكمية الماء والسماكة بعد التجربة والخبرة، ولكن يجب حساب الكمية المطلوبة بالضبط للألياف للمرة الأولى.

فعند الحصول على النتيجة يكون عندنا ثلاث حالات:

أ – الكمية كبيرة : هنا نحدد الكمية التي يجب إنقاصها من الألياف.



نموذج ورقة مخطوطه قبل الترميم



نموذج للورقة نفسها بعد عملية ترميمها بالجهاز

ب – الكمية قليلة : هنا نحدد الكمية التي يجب زيادتها من الألياف.

جـ – الكمية مناسبة : العمل جيد إذًا.

٢ – يخضع الحساب الخاص في صناعة الورق لنظام حساب دقيق

حسب قواعد محددة يمكن بتطبيقه صناعة أي طبق من أطباق الورق من حيث السماكة والمساحة المطلوبتين.

تثبيت الأحبار القديمة

وبما أن الجهاز يعتمد في عمله بشكل رئيس على الماء، فقد كانت فائدته بالنسبة لترميم المخطوطات محدودة؛ لأن معظم المخطوطات كتبت بأحبارٍ قابلة للانحلال بالماء، لذلك بدأنا بالدراسة والبحث والتقصي عن مادة لتثبيت الأحبار القابلة للانحلال بالماء، وقد واجهت هذه الدراسة صعوباتٍ كثيرة، ومن خلال المراسلات الاستشارية لمعظم الجهات الاختصاصية في العالم لم نجد ردًا إيجابيًا على هذه المشكلة، لذلك وضعنا هذا الموضوع قيد الدراسة الجادة والبحث العلمي السليم آخذين بعين الاعتبار سلامة أوراق المخطوطات من أي مادة تستخدم في هذا المجال. وبعد تجارب عديدة تمَ التوصل إلى المادة المطلوبة، وجرى استخدامها وتجريبها وقد أعطت النتيجة المطلوبة تمامًا.

وبنظرة عملية لهذه النتائج الطيبة لم يعد أمامنا أية مشكلات لإنقاذ هذا التراث العظيم وحفظه وصيانته بخبرات وطنية – وبزمن قياسي – حيث اكتملت حلقات هذا العمل ولم يبقَ إلا النيّة الطيبة والثقة بأنفسنا والهمة العالية والتوفيق من الله.

الخدمات التي حققها جهاز الماجد دوليًا

بدء العمل في هذا النظام منذ ثلاث سنوات، وقد أعطى نتائج طيبة والحمد لله. فقد اعتمدته منظمة الإيسيسكو كاملاً في عمليات ترميم المخطوطات للدول العربية والإسلامية، ووضعته ضمن برامجها لحفظ التراث وصيانة المخطوطات بالتعاون مع المركز عبر خطة قريبة المدى وأخرى متوسطة وثالثة بعيدة الأجل، وتقوم الخطة على اتجاهين:

أولاً : إهداء الجهاز إلى الدول التي تكون فيها الحاجة ماسّة لصيانة مخطوطاتها وتدريب العاملين عليه بغية المباشرة في عمليات الترميم.

ثانيًا : إجراء دورات تدريبية في مجال صيانة المخطوطات وترميمها للفنيين الذين ترشحهم الدول على عمليات الحفظ والصيانة.

وقد تجلت بوادر هذه الخدمات التي حققها

جهاز الماجد للترميم عندما أهدى السيد جمعة الماجد مؤسس المركز هذا الجهاز مع كل مستلزماته من مواد الترميم معززة بالخبرة الفنية والعملية إلى أكثر من ١٤ مركزًا عربيًا وإسلاميًا، هي:

- مؤسسة إحياء التراث بالقدس – فلسطين.
- دار المخطوطات – صنعاء – اليمن.
- مركز الوثائق – الخرطوم – السودان.
- مركز أحمد بابا – تمبكتو – مالي.
- مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية – طرابلس – ليبيا.
- دار الكتب الوطنية – تونس.
- وزارة الأوقاف – الكويت.
- دار الكتب – صنعاء – اليمن.
- المكتبة الوطنية – طهران – إيران.
- مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة – قم – إيران.
- مكتبة آستان قدس رضوي – مشهد – إيران.
- إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية – الكويت.
- مركز البحوث والإعلام – جيبوتي.
- مركز المخطوطات – كازاخستان.
- دولة النيجر.

إن غاية ما يأمله مؤسس المركز السيد جمعة الماجد في هذا الدور الرائد لصيانة المخطوطات العربية والإسلامية تأمين الخدمات الفنية والعلمية لهذه المخطوطات أينما وجدت، وذلك لحفظها من التلف والضياع، وبالتالي وضعها بين أيدي الباحثين وطلاب العلم لتأخذ حقها في التحقيق والنشر.

وعلى سبيل الذكر لا الحصر فإن جهات ثقافية متعددة داخل الوطن العربي وخارجه قد بادرت بطلب هذا الجهاز للاستفادة من خدماته في صيانة مخطوطاتها.

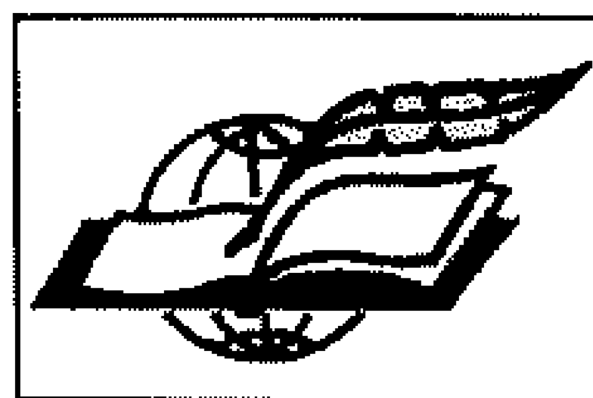
وسوف يعمم بإذن الله على كل المراكز العربية والإسلامية مستقبلاً وذلك بجهود المخلصين من أبناء هذه الأمة؛ كي تنهض بتراثها عاليًا وتزيح عن كاهله أعباء السنين ونخرجه إلى النور صحيحًا معافى؛ ليستطيع كل باحث أو دارس تناوله والاستفادة منه، سائلين الله عز وجل أن يجعل النجاح والتوفيق حليفنا، وأن يُسدد خُطانا لما فيه خير هذه الأمة وصالحها وهو السميع المجيب.

مطابع البيان التجارية - هاتف : ٤٤٤٤٠٠ - ص. ب : ٢٧١٠ دبي

Afaq al Taqafa wa al Turat. (ATT)

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

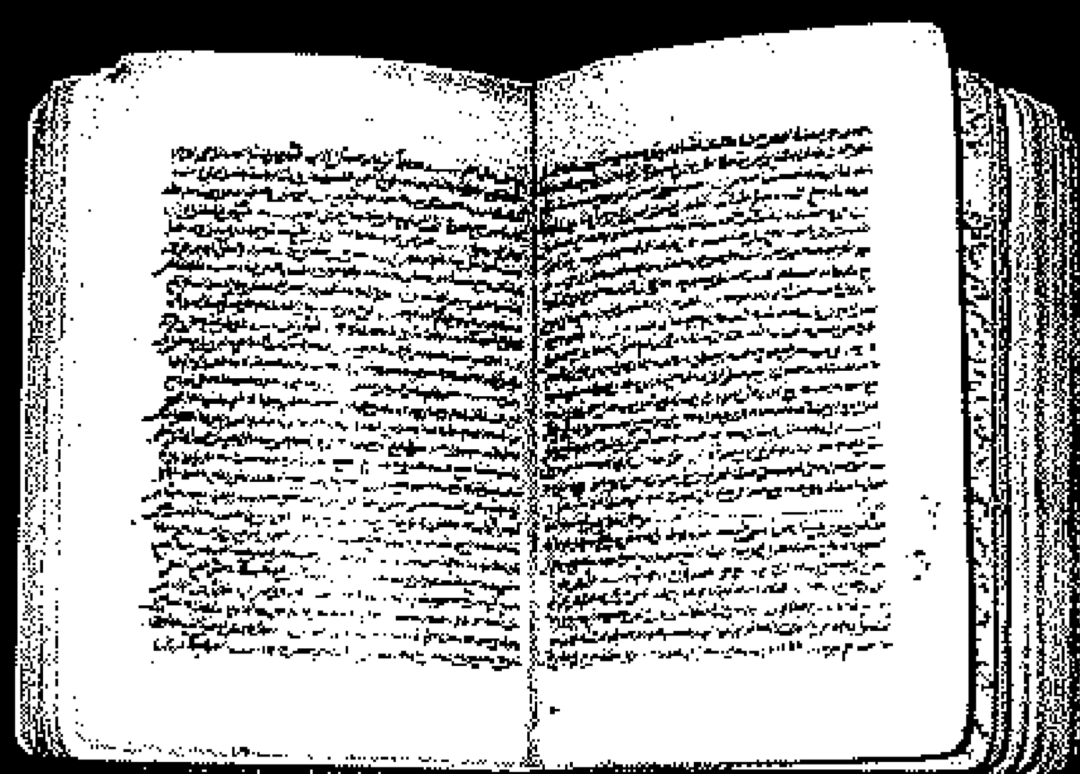
Published by The Department of Researches and Studies - Juma Al-Majid Centre For Culture and Heritage

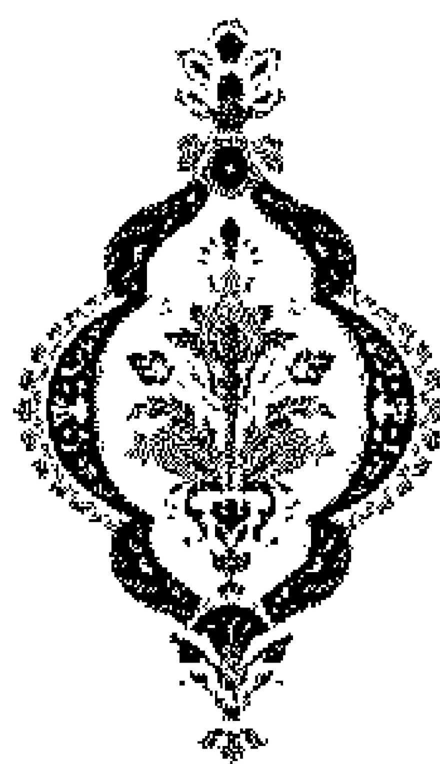


Dubai - P.O. Box: 55156 - Tel.: (04) 624999
Fax: (04) 696950 - Tlx.: 46187 ARAB EM
United Arab Emirates

Volume 5 - No 20 / 21 . Dhu l-Hijjah 1418 A.H. April 1998

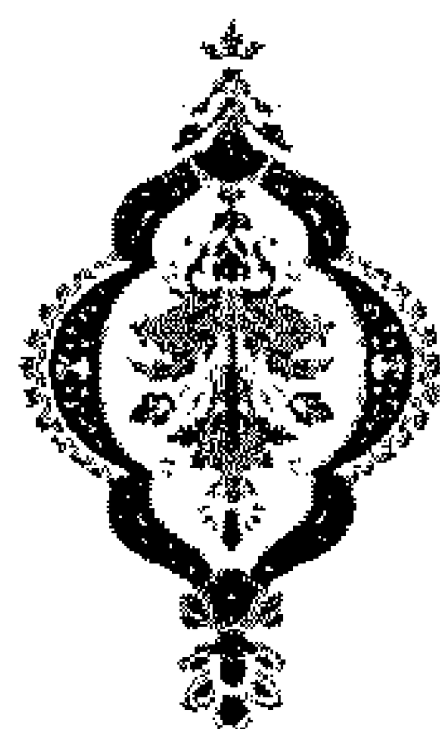
COVER





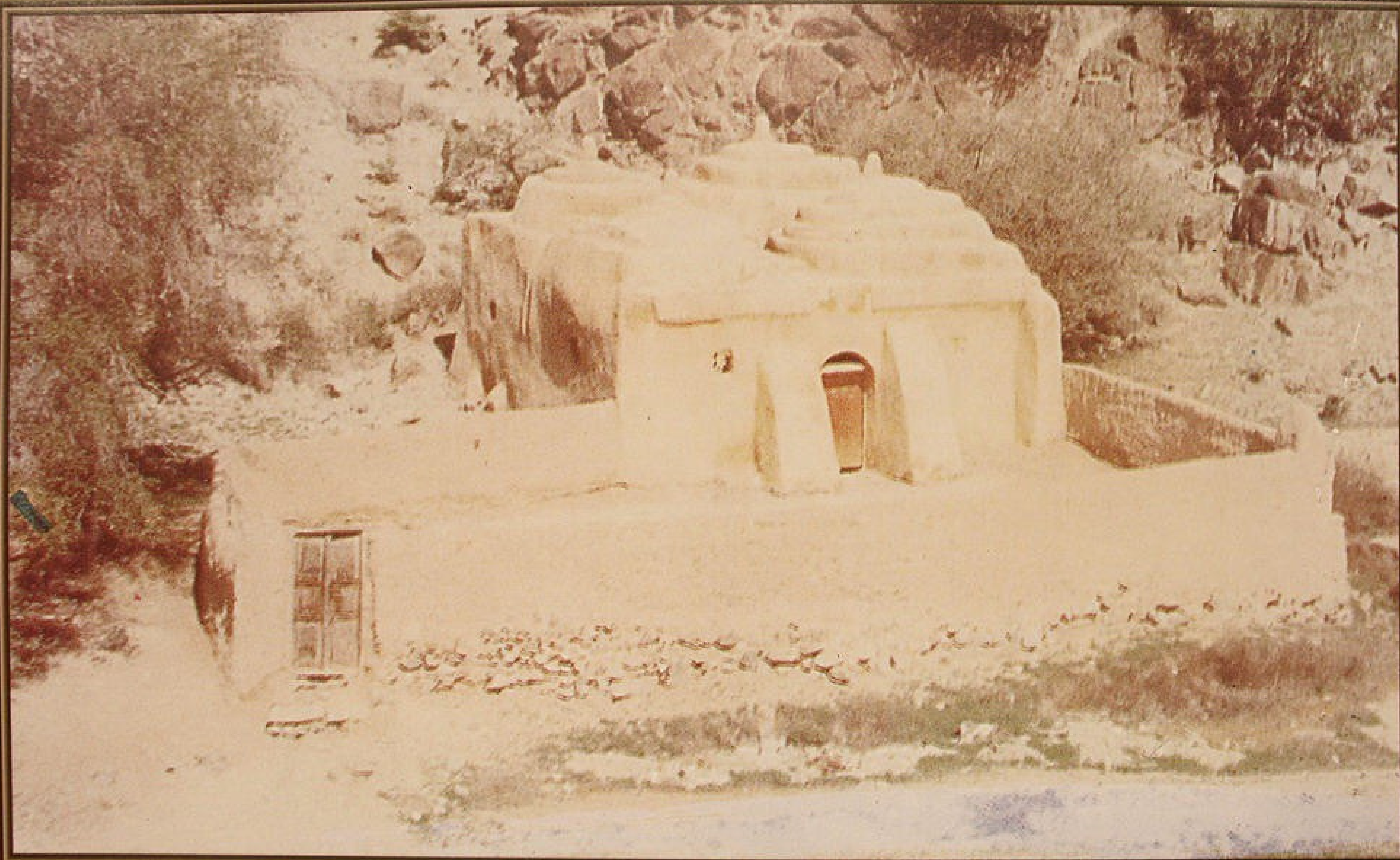
SecondCover

Jamea Anwar Asrar Al-Hadith Fe Sharh Al-Masabeeh, by Ismael Al-Foqae (Passed away in 715A.H.) Written in 713 A.H.



Annual Subscription Rate

	U.A.E.	Other Countries
Institutions	100 Dhs.	130 Dhs.
Individuals	60 Dhs.	75 Dhs.
Students	40 Dhs.	75 Dhs.



صورة مسجد البدية - من أقدم المساجد بالإمارات

'Afāq Al-Ṯāqafah Wa Al-Turāṯ

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 5 - No 20 / 21 . Dhu l-Hijjah 1418 A.H. = April 1998



Published by :
The Department of Researches and Studies - Juma Al-Mājid
Centre For Culture and Heritage